Grundzüge

der

Metaphysik

Dictate aus den Vorlesungen

von

Hermann Lotze

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1883

B

Grundzüge

der

Metaphysik

Dictate aus den Vorlesungen

von

Hermann Lotze

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1883

Inhalt.

Einleitung.

§ 1.

Unsere alltägliche Weltauffassung ist überall durchdrungen von Voraussetzungen eines inneren Zusammenhanges der Erscheinungen, welcher keineswegs unmittelbar von uns wahrgenommen und dennoch als selbstverständlich und nothwendig angesehen wird. So ist z. B. auch die allergemeinste Weltauffassung unmöglich, ohne den Inhalt des Wahrgenommenen so zu gliedern, daß wir 'Dinge' annehmen, welche Träger und Mittelpunkte der Erscheinungen und Ereignisse sind, und allerhand 'Wechselwirkungen', welche zwischen ihnen ausgetauscht werden. Weder jene 'Dinge' aber, noch diese 'Wirkungen' sind unmittelbar Objecte der Wahrnehmung. Ebenso ist sowohl theoretische Auffassung als praktische Behandlung der Welt undenkbar ohne Voraussetzung eines ursächlichen Zusammenhangs des Wirklichen.

Causalität

Alle diese und andere Voraussetzungen haben wir uns im Leben gewöhnt, mit dem Gefühl ihrer Nothwendigkeit, aber ohne klare Erkenntniß ihres ganz bestimmten Sinnes und der Gründe und Grenzen ihrer Gültigkeit anzuwenden. Es fehlt daher auch nie an Veranlassungen, wo uns plötzlich über ihre Gültigkeit Zweifel entstehen. So tritt in der Betrachtung menschlicher Handlungen dem früher für allgemein gehaltenen 'Causalnexus' der neue Begriff der 'Freiheit' entgegen. So scheint bei der Betrachtung der Seele überhaupt der Begriff des 'Dinges' ungeschickt zu werden, das beständige Subject der veränderlichen Erscheinungen zu bezeichnen.

Diese Widersprüche, in welche sich die außerwissenschaftliche Bildung verwickelt, und zu denen auch die einzelnen

Wissenschaften in so fern führen, als die Grundsätze, welche die eine auf ihrem Gebiete verfolgt, denen zuwiderlaufen, welche die andere in dem ihrigen gelten läßt, machen die Nothwendigkeit einer allgemeinen Wissenschaft empfindbar, welche zu Gegenständen der Untersuchung diejenigen Begriffe und Sätze macht, welche im gewöhnlichen Leben und in den einzelnen Wissenschaften als Principien der Untersuchung angewandt werden.

Diese Wissenschaft ist die Metaphysik.

§ 2.

Die nächsten beiden Fragen würden nun sein: wie wir uns jener Voraussetzungen vollständig bemächtigen können, um den ganzen denknothwendigen Inhalt unserer Vernunft beisammen zu haben; und dann: wie wir beweisen können, daß diese Voraussetzungen Gültigkeit oder welche Gültigkeit sie haben.

Was das erste betrifft, so hat bekanntlich zuerst Aristoteles auf die allgemeinsten Begriffe, die von allem Wirklichen ausgesagt werden ('Kategorien'), aufmerksam gemacht, ohne sie indeß principmäßig aufzusuchen oder für die Vollzähligkeit ihrer Reihe zu bürgen. — In der neueren Zeit versuchte Kant diesen Mangel zu bessern: Alles Erkennen geschähe durch Verknüpfung von Vorstellungen, deren Form die des logischen Urtheils sei. Suche man nun die verschiedenen Voraussetzungen, die wir uns über mögliche oder nothwendige Verknüpfungen der Dinge machen, aufzufinden, so dürfe man nur alle wesentlich verschiedenen Formen des logischen Urtheils zusammenstellen, und man werde dann in jeder von ihnen ein eigenthümliches Muster der Verknüpfung befolgt finden, nach welchem Subject und Prädicat als zusammenhängend gedacht werden. Z. B. das kategorische Urtheil ('Das Gold ist gelb') verknüpft Subject und Prädicat einfach wie Ding und Eigenschaft; und dies Verhältniß, zwischen Ding und Eigenschaft, ist eine jener Voraussetzungen, die wir uns über den Zusammenhang der Dinge machen. Das hypothetische Urtheil

Analytisches Urteil

('Wenn Gold erhitzt wird, schmilzt es') knüpft das Prädicat nicht schlechthin, sondern bedingungsweise an das Subject; und der hierin liegende Gedanke, einer Verknüpfung veränderlicher Erscheinungen nach einem Gesetz des Bedingtseins, ist eine zweite jener allgemeinen Voraussetzungen. Kant drückt sie beide durch die kurzen Namen der 'Kategorien der Substantialität und der Causalität' aus. [In Bezug hierauf ist allgemein zu bemerken, daß die richtige Form, in der wir unsere denknothwendigen Voraussetzungen über die Natur des Wirklichen aussprechen können, durchaus nur die des Satzes, nicht die des Begriffes ist. Nur ein Satz gibt eine Wahrheit an, aus der man durch Anwendung auf einzelne Fälle bestimmte Entscheidungen ableiten kann. Begriffe sind nur Elemente, die durch Zusammensetzung Wahrheiten bilden können; für sich allein sind sie nichts, bis gesagt ist, was man mit ihnen anfangen soll. Es war deshalb für die Geschichte der Philosophie hinderlich und führte zu unanwendbaren Redensarten, daß schon Aristoteles jene Gedanken auf die Form von Grundbegriffen reducirt und daß auch Kant die denknothwendige Wahrheit, zuerst wenigstens, als eine Reihe von Begriffen ('reinen Verstandesbegriffen') dargestellt hat; er hat auf einem Umweg diesen Mangel wieder getilgt, indem er aus diesen Verstandesbegriffen später ein System von Verstandesgrundsätzen wieder abzuleiten suchte.]

Im Ganzen läßt sich nicht zugeben, daß dieser 'Leitfaden' oder daß die Reihe der Urtheilsformen, an welcher er fortführt, zur vollständigen, richtigen und nützlichen Auffindung der metaphysischen Voraussetzungen führen könne. Das logische Denken ist eine Verknüpfung von Vorstellungen nach Gesetzen einer allgemeinen Wahrheit. Aber diese Vorstellungen beziehen sich gar nicht blos auf das Wirkliche, sondern auf alles Denkbare, auch alle Abstractionen, die niemals für sich eine Wirklichkeit haben können. Die logischen Formen sind ferner Verfahrungsweisen, durch die unser menschliches Denken mannigfache Vorstellungen so verknüpft und vorbereitet, daß daraus eine Erkenntniß des Wirklichen ge-

wonnen werden kann; aber sie selbst, diese logischen Formen, sind nicht unmittelbare Abbilder der Verknüpfungen, welche zwischen den Elementen der Wirklichkeit stattfinden. Daher ist zu erwarten, daß dieser Leitfaden zwar an viele metaphysische Begriffe erinnern wird, weil ja freilich auch das Wirkliche nur in jenen logischen Formen gedacht werden kann, daß wir aber durch ihn theils nicht auf alle metaphysischen Grundsätze geführt werden, und daß wir anderntheils durch ihn auf Begriffe stoßen, die blos logischen Werth haben, und deren metaphysische Anwendbarkeit nicht klar wird.

§ 3.

Zwölf Kategorien hatte Kant so gefunden und sie wegen des Bewußtseins nothwendiger und allgemeiner Gültigkeit, welches sie begleite, als nicht aus der Erfahrung entlehnt, sondern als ursprünglich angebornen Besitz unseres Geistes betrachtet.

Fichte nahm Anstoß daran, daß unser Geist, den doch jeder als strenge Einheit denken werde, zwölf verschiedene, isolirte Grundbegriffe besitzen solle, und setzte sich vor, diese Kantischen Kategorien aus einer einzigen Urhandlung oder Urwahrheit des Geistes als eine Reihe von Consequenzen abzuleiten, von denen jede ihre bestimmte Stelle neben den andern habe. Diese Urhandlung fand er darin, daß der Geist niemals blos ist (nämlich als Gegenstand für einen andern Beobachter), sondern stets und in allen Formen seiner Thätigkeit zugleich für sich ist, d. h. sich selbst weiß, fühlt, genießt oder besitzt ꝛc. (‘Ich setzt sich selbst’). Und nun sucht Fichte zu zeigen, wie dieses ‘sich selbst setzen’, um das zu leisten, was es leisten will oder soll, nothwendig auch zum Setzen eines ‘Nicht-Ich’, zur Behauptung einer Qualität an dem Nicht-Ich, zur Annahme der Theilbarkeit desselben ꝛc. führe, d. h. wie der Geist durch jene Urhandlung genöthigt sei, überhaupt eine äußere Welt vorzustellen und in Bezug auf den inneren Zusammenhang der Bestandtheile derselben eben jene nothwendigen Voraussetzungen zu machen, welche durch Kant’s Kategorien ausgedrückt werden.

§ 4.

Die 'reinen Verstandesbegriffe' hatte Kant nur als *subjective Erkenntnißformen unseres Geistes* und daher als gültig nur für *das* angesehen, *was* einmal 'Erscheinung' für uns geworden ist, nicht für die *Dinge selbst*. Daß aber überhaupt solche 'Dinge' *seien*, hatte er in praxi stets vorausgesetzt.

Auch das mußte der Idealismus Fichte's bezweifeln: auch daß es 'Dinge' gäbe, erschien als eine *unserem* Geist unvermeidliche *Einbildung*, die Außenwelt nur als Erzeugniß einer unbewußt schaffenden '*Einbildungskraft*' *in uns*. Die Nothwendigkeit, zu erklären, wie die verschiedenen Geister Weltbilder sich schaffen, die zu Einer gemeinsamen Welt zusammenpassen, führte zu der Annahme einer *einzigen* schöpferischen Macht, die, in *allen* Geistern übereinstimmend thätig, diesen sowohl die scheinbare Welt vorhält, als sie nöthigt, dieselbe nach gewissen Voraussetzungen zu beurtheilen.

Von nun an ward für die Metaphysik dieser Grundbegriff eines '*Absoluten*' maßgebend. In die Natur desselben versuchte man sich unmittelbar so hineinzuversetzen, daß man seine Entwickelungen *miterlebte*, nicht aber sie blos von außen durch die sonstigen Mittel der menschlichen Erkenntniß, Vergleichung der Begriffe und Beweisführung, zur Anschauung brächte. In einer '*dialektischen Methode*', über die später, schien das Mittel gegeben zu sein, dieser Selbstentwickelung des Absoluten in uns blos zuzusehen und sie nicht durch Einmischung subjectiver Untersuchung zu stören. Bei *Schelling* sind dabei die beiden Aufgaben, die allgemeinen *Gesetze aller* Wirklichkeit und die bestimmten besonderen *Gestalten der Erscheinungen* aus diesem Absoluten zu deduciren, nicht getrennt. *Hegel* hat wenigstens die *Absicht* der Trennung, und will in seiner Metaphysik, die er 'Logik' nennt, jene erste innere Entwickelung des Absoluten schildern, durch welche es in sich selbst die denknothwendigen Gesetze jeder künftigen möglichen Welt entwirft.

§ 5.

Ohne hier über den sachlichen Werth dieser Auffassung zu urtheilen, können wir sie doch methodisch nicht billigen. Denn sie geht zuerst aus von einer Voraussetzung (dem Begriff des Absoluten), welche dem gemeinen Vorstellen gar nicht nahe liegt, deren Inhalt sich auch für den Philosophen sehr schwer erschöpfend bestimmen läßt, deren irrthümliche Bestimmungen aber für alle folgenden Untersuchungen zu immer bedenklicheren Fehlerquellen werden, je entschiedener man den ganzen Inhalt der Metaphysik in Einer unabgebrochenen Reihe, ohne irgend einen neuen Anlauf zu nehmen, aus Einem Princip ableiten will.

Diese Art der Ableitung scheint uns vielmehr die natürliche Darstellungsweise einer Wahrheit, die man bereits kennt; die Untersuchung dagegen, welche die Wahrheit erst finden soll, muß von möglichst vielen voneinander unabhängigen, für sich klaren und bekannten Anlässen ausgehen, mit dem Vorbehalt, die Ergebnisse, welche die Verfolgung des einen Anlasses gibt, später durch die Ergebnisse der anderen, so weit nöthig, zu corrigiren.

Hierin geben wir also Herbart Recht, der so viel unabhängige Abschnitte der Metaphysik annimmt, als es voneinander verschiedene Fragen, Räthsel oder Widersprüche gibt, die uns in der gemeinen Weltbetrachtung aufstoßen, und welche die einzige Ursache sind, warum wir überhaupt philosophiren. Denn sie nöthigen uns zu versuchen, die gegebenen Räthsel oder Widersprüche der Wahrnehmung auf ein widerspruchloses wirkliches Verhalten des 'Seienden' zurückzuführen, und zwar auf ein solches, aus dem sich zugleich begreifen läßt, wie für uns der widersprechende 'Schein' entstehen mußte.

§ 6.

Daß wir Recht haben, hierin Herbart zu folgen, zeigt sich daraus, daß bei sonst so großer Verschiedenheit der Grundansichten und der Methoden gleichwohl die verschiedensten Schulen die Metaphysik in ganz analoger Weise gegliedert haben.

Sie empfanden alle das Bedürfniß, zuerst in einer 'Ontologie' (so die alte Metaphysik und Herbart, 'Lehre vom Sein' bei Hegel) die allgemeinsten Voraussetzungen zu erörtern, die wir über die Natur aller Dinge und die Möglichkeit ihres Zusammenhanges machen müssen. 'Sein' 'Werden' 'Wirken' und dergl. bilden überall die Hauptprobleme. — Sie empfanden

2) das Bedürfniß, die Formen zu prüfen, in denen die einzelnen Elemente der Wirklichkeit zu einem geordneten Ganzen verbunden werden. Die Anschauungen von 'Raum' 'Zeit' 'Bewegung' und die damit verwandten abstractesten Begriffe vom 'Natürlichen' bilden hier die Hauptpunkte, dieser 'Kosmologie' ('Synechologie' bei Herbart, 'Lehre vom Wesen und der Erscheinung' bei Hegel). — Endlich

3) kommen sie alle auf die Frage nach dem Verhältniß, in welchem die objective Welt zu der Welt der Geister steht, von der sie aufgefaßt wird. In weiteren oder engeren Grenzen behandelt die 'rationale Psychologie' der alten Schule, Herbart's 'Eidolologie' (Lehre von den Erkenntnißbildern) und Hegel's 'Lehre von der Idee' dieselben Gegenstände.

§ 7.

Die zweite der oben (§ 2) angeführten Fragen, nämlich wie wir uns der Wahrheit und Gültigkeit unserer metaphysischen Voraussetzungen versichern, kann gar nicht vor, sondern nur in der Metaphysik und durch sie entschieden werden. Denn schon die bloße Frage hat gar keinen Sinn, wenn sie blos auf Gültigkeit derselben überhaupt geht; sie interessirt uns nur, sofern sie die Gültigkeit der metaphysischen Erkenntniß in Bezug auf eine wirkliche Welt betrifft, die wir uns als Object gegenüber denken. Das aber, ob und wie eine solche Welt gedacht werden darf, ist selbst eine metaphysische Frage. Und allgemein wird man immer finden, daß diejenigen, welche vor der Anwendung unserer Erkenntniß auf die Wirklichkeit erst darüber entscheiden wollen, ob sie überhaupt auf dieselbe anwendbar sei, hierüber immer so urtheilen,

daß sie eine Menge von Sätzen über die Natur des objectiven Wirklichen, über die des erkennenden Geistes und über ein mögliches Wechselverhältniß beider bereits voraussetzen, während doch erst die Metaphysik diese Sätze beweisen kann. Was hier unbewußt gethan wird, thun wir mit Bewußtsein und verweisen diese Frage in den dritten Haupttheil der Metaphysik.

Erster Haupttheil.

Ontologie.

(Vom Zusammenhang der Dinge.)

Vorbemerkungen.

§ 8.

Metaphysik ist Wissenschaft vom Wirklichen, nicht vom blos Denkbaren. Wirklichkeit ist, wodurch ein seiendes Ding vom nichtseienden, ein geschehendes Ereigniß vom nichtgeschehenden, ein bestehendes Verhältniß vom nichtbestehenden sich unterscheidet.

Unpassend gibt man ihr auch den Namen 'Sein', der dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nach nur die eine Art der Wirklichkeit, die ruhige Existenz der Dinge, im Gegensatz z. B. gegen das Geschehen der Ereignisse, bezeichnet.

Noch gefährlicher sind die Bezeichnungen 'Position' und 'Setzung'. Denn da die bloße Wortform hier auf Handlung hindeutet, so verführen sie leicht auf den Abweg, diese Handlung des 'Setzens' oder 'Ponirens' verstehen oder beschreiben zu wollen, oder, wie wir es ausdrücken wollen, zu fragen, wie 'Wirklichkeit überhaupt' gemacht wird. Aber Niemand kann sagen, wie es eigentlich angefangen wird, daß überhaupt etwas ist und nicht lieber gar nichts ist, oder wie es möglich gemacht wird, daß durch ein Geschehen etwas wird und daß nicht vielmehr alles beim Alten bleibt.

Nicht blos hoffnungslos, sondern auch widersprechend ist diese Aufgabe. Denn jeder Versuch, zu zeigen, wie Wirklichkeit entsteht, setzt die vorangehende Wirklichkeit irgend welcher Bedingungen voraus, aus denen oder nach denen sie entsteht. Man kann also niemals alle Wirklichkeit deduciren, sondern immer blos eine Form derselben aus einer andern. Und die Aufgabe der Metaphysik ist wirklich diese: die Gesetze des Zusammenhangs zu finden, welcher die einzelnen (simultanen oder successiven) Bestandtheile der Wirklichkeit verknüpft.

§ 9.

Fassen wir das Allgemeinste der gemeinen Weltansicht zusammen, so macht sie folgende Voraussetzungen: es seien 'Dinge' in unbestimmter Anzahl, jedes Ding trage an sich 'Eigenschaften', könne, sofern es vorher ist, in allerhand 'Beziehungen' zu anderen treten, und diese 'Beziehungen' seien der Grund, um deswillen in den Dingen 'Veränderungen' entstehen.

Wie viel Unklares diese Voraussetzungen enthalten, wird sich erst nach und nach zeigen. Für jetzt genügt die Bemerkung, daß die beiden einfachsten der hier benutzten Begriffe, der eines 'Dinges' und der seines 'Seins', so klar sie auch Anfangs scheinen, bei näherer Betrachtung immer dunkler werden.

Indem wir verlangen, das Ding solle vor seinen Eigenschaften denkbar sein, kommen wir doch nie damit zu Stande, es wirklich anders als durch Eigenschaften zu denken. Indem wir ferner verlangen, es müsse erst 'sein', um dann etwas an sich zu erfahren oder in Beziehungen zu anderen zu treten, finden wir doch in der Erfahrung niemals ein Sein, dessen scheinbare Ruhe nicht auf unabgebrochenen Bewegungen und Wirkungen beruhte, und sind auch in Gedanken nicht im Stande, einen deutlichen Begriff von dem zu finden, was wir mit diesem Sein meinen.

Diese Verlegenheiten liefern uns die ersten Stoffe der Untersuchung; und zwar handeln wir zuerst von der wahren Bedeutung

des 'Seins', dann erst von der Natur Dessen, dem diese Art der Wirklichkeit zukommen kann.

Erstes Kapitel.

Von der Bedeutung (dem Begriffe) des 'Seins'.

§ 10.

Wenn der gemeine Verstand gefragt wird, was er damit sagen wolle, wenn er etwas 'seiend' nennt, im Gegensatz zu Nichtseiendem, so wird er ohne Zweifel sich auf die unmittelbare Wahrnehmung beziehen und behaupten, dasjenige 'sei', was irgend wie sinnlich empfunden werde.

Wenn man jedoch diesen Ausspruch gradezu so formuliren wollte: 'sein' bedeute 'empfunden werden', so würde diese Definition des Seins keineswegs das vollständig ausdrücken, was wir unter dem Worte wirklich meinen. Denn wir schreiben 'sein' dem früher Wahrgenommenen auch dann zu, wenn es nicht wahrgenommen wird, und halten sein Wahrgenommenwerden nur für etwas, was dem Dinge in Folge seines unbeobachteten Seins-an-sich zukommen könne, aber nicht mit diesem identisch sei.

Worin nun dieses unbeobachtete Sein bestehe, erklärt der gemeine Verstand sehr leicht. Während nämlich die Dinge aus unserer Wahrnehmung herausfallen, fahren sie doch fort, unter einander in allerhand Beziehungen zu stehen; und diese 'Beziehungen' sind das, worin während des Nichtbeobachtetwerdens das 'sein' der Dinge besteht, und wodurch es sich vom 'nicht sein' unterscheidet.

Allgemeiner: 'sein' heißt 'in Beziehungen stehen', und das Wahrgenommenwerden ist selbst nur eine solche 'Beziehung' neben anderen.

§ 11.

Gegen diese Auffassung pflegt sich die Philosophie mit großer Lebhaftigkeit zu erklären: ein 'stehen in Beziehungen' könne nur von

demjenigen behauptet werden, welches vorher schon sei. Mithin könne das 'sein' der Dinge weder in ihrer Beziehung auf uns, noch in ihrer Beziehung auf einander bestehen, müsse vielmehr als eine ganz reine einfache 'Position' 'Bejahung' oder 'Setzung' gedacht werden, welche alle 'Beziehungen' ausschließt, aber den Grund der Möglichkeit alles Bezogenwerdens bildet.

Versuchen wir dieses 'reine Sein' zu denken und uns darüber Rechenschaft zu geben, was wir mit ihm eigentlich meinen, so finden wir die Schwierigkeit, nichts angeben zu können, wodurch sich ein solches 'reines Sein' vom Nichtsein unterschiede. Denn wenn wir wirklich alle Beziehungen ausschließen, so würde das 'reine Sein' in einer Position bestehen, vermöge deren gleichwohl das Seiende an keinem Orte der Welt, in keinem Zeitpunkte der Ereignißreihe aufgefunden werden kann, durch keine Wirkung auf irgend etwas sich in der Wirklichkeit gelten macht und von keinem Element der Wirklichkeit etwas leiden kann. Aber genau an denselben Zügen glauben wir auch das Nichtseiende zu erkennen.

Folglich ist die Definition, welche das Sein als 'beziehungslose Position' darstellt, so unvollkommen, daß sie zugleich das Gegentheil des zu Definirenden mit umfaßt; und sie bedarf einer Correction.

Anmerkung. Dies ist ganz derselbe Inhalt, der den Anfang der Hegel'schen Logik ausmacht, in dem Satz: 'Sein = Nichts'. Aber die Reihenfolge von Denkoperationen, die wir hier ausführten (nämlich einen Definitionsversuch, Vergleichung der gewonnenen Definition mit dem, was wir meinten, und Widerspruch zwischen beiden, endlich Einsicht in die Nothwendigkeit einer Verbesserung) erscheint für Hegel als eine innere Entwicklung, welche also nicht unsere Gedanken erfahren, sondern deren Gegenstand: das 'Absolute', zuerst als reines Sein gedacht, soll sich als solches wirklich gleich dem Nichts finden, und aus dieser ihm unanständigen Gleichheit sich durch eine neue Entwicklungsthat in der neuen Form des 'Daseins' wiederherstellen.

§ 12.

Man wird einwerfen, daß doch ein vorher in Beziehungen gedachtes Seiende durch Abstraction von diesen Beziehungen nicht in ein Nichtseiendes übergehen könne, daß also das reine Sein

desselben, welches nach dieser Abstraction zurückbleibe, immer noch das Gegentheil des Nichtseins sei.

Dies ist nur insofern richtig, als wir mit dem Namen dieses Seins ohne Zweifel das Entgegengesetzte des Nichtseins meinen: wir wollen bejahen und setzen, nicht verneinen und aufheben. Aber wir irren uns darin, das wir es für hinreichend halten, diese von uns intendirte Setzung oder Bejahung als in Wirklichkeit gültige zu betrachten, ohne daß wir für die Bedingungen sorgen, unter denen diese beiden Begriffe Anwendbarkeit auf Wirklichkeit haben.

Sie gehören nämlich zu der großen Classe von Abstractionen, die wir für das Denken richtig erzeugen und auch im Denken durch Verknüpfung mit anderen zu nützlichen Resultaten verwerthen können, die aber für sich gar nicht, sondern erst dann auf Wirkliches anwendbar sind, wenn man die abstrahirten Correlata wieder hinzufügt, durch die ihr Sinn erst vollständig wird.

So ist der Begriff der 'Setzung' ganz unanwendbar, wenn man unmittelbar blos Etwas setzen, nicht aber es irgend wohin setzen will. So kann man ferner nicht ein Ding 'bejahen', sondern nur an einem Dinge ein Prädicat.

Das 'reine Sein' also würde, so aufgefaßt, nur der Begriff einer Affirmation sein, zu der man suppliren muß sowohl das Subject, von dem sie gelten soll, als das Prädicat, welches hinzukommen soll.

Hieraus folgt denn, daß, wie oben gezeigt, das Sein der Dinge nur in irgend welchen Beziehungen bestehen kann, auf welche die Position bejahend fällt, nicht aber in einer reinen Position, ohne eine bestimmte Lage, in welche durch sie das Ding gesetzt wäre.

§ 13.

Man kann ferner einwenden (so Herbart): wenn alles Seiende, um zu sein, sich auf Anderes beziehen müsse, mithin dieses voraussetze, so könne man nie eine feste, haltbare Position einer Wirklichkeit zu Stande bringen.

Dieser Einwurf verwechselt jedoch die nutzlose Frage, wie sich eine Welt würde machen lassen, mit der metaphysischen Frage, in welchen Zusammenhangsformen die bestehende Welt bestehen kann. — Und selbst wenn wir eine Welt machen sollten, würde unbegreiflich bleiben, warum die schaffende Kraft, die wir dann in jedem Fall voraussetzen müßten und in keinem Fall weiter erklären könnten, durchaus der Beschränktheit unterliegen müßte, nur ein Element auf einmal zu setzen. Denken wir uns aber, daß sie die ganze Mannigfaltigkeit der auf einander bezogenen Weltelemente auf einmal setzte, so fiele die ganze Schwierigkeit hinweg und alle ständen fest, obgleich jedes, oder vielmehr nun: weil jedes sich auf das andere bezieht.

Ebenso untriftig ist der andere Gedanke: einer vorangehenden beziehungslosen 'Position', welche spätere 'Beziehungen' erst möglich mache. Ein Element, welches zu allen anderen, zu der Welt überhaupt, außer aller Beziehung wäre, könnte auch später nicht in solche eintreten. Denn da es doch nicht in 'Beziehungen überhaupt', sondern nur in ganz bestimmte, mit Ausschluß anderer, treten soll und treten kann, so würde der Grund zu dieser Auswahl und diesem Ausschluß doch wieder nur in 'Beziehungen' gesucht werden können, welche zwischen jenem Element und der Welt bereits beständen. Es gibt daher für die Dinge keinen Uebergang aus beziehungslosem Sein zum Bezogensein, sondern nur einen Wechsel verschiedener Beziehungen.

§ 14.

Zum Behuf der Welterklärung ist nun auch die Ansicht, welche das wahrhafte Sein in beziehungsloser Position sucht, doch genöthigt anzunehmen, daß die Dinge thatsächlich durchgängig in gegenseitigen Beziehungen stehen; nur, fügt dieser 'Realismus' hinzu, hätten sie es nicht nöthig, sondern könnten auch 'sein' ohne alle Beziehung.

Aber dies heißt doch nichts anderes als: es 'ist' wirklich Nichts,

was nicht in Beziehungen stände, oder: alles 'Seiende' steht in solchen. Von einem 'reinen, beziehungslosen Sein' zwar sprechen, aber zugleich zugeben, es gebe ein solches nicht, das heißt nicht von dem Seienden sprechen (welches ja nothwendig als 'seiend' gelten müßte), sondern von einem Nichtseienden, welches diese Ansicht für möglich, wir aber für eine bloße Abstraction halten, die unmittelbar gar keine Bedeutung für die Wirklichkeit hat.

Zweites Kapitel.
Von dem Inhalt des Seienden.

§ 15.

Wenn 'sein' soviel heißt, als 'in Beziehungen stehen', so fragt es sich ferner, theils: welches die Beziehungen sind, in denen zu stehen für die Dinge das 'sein' ausmacht, theils was denn die Dinge sind, die als Subjecte in die Beziehungen eintreten.

Die zweite Frage, die wir aus Gründen der Bequemlichkeit voranstellen, hat nicht den Sinn, den charakteristischen und concreten Inhalt der Dinge anzugeben — weder jedes einzelnen, sofern sie sich etwa von einander unterschieden, noch aller zusammen, sofern sie etwa Eines Wesens wären; es handelt sich vielmehr hier nur um die Auffindung der allgemeinen formellen Prädicate, welche alle Dem (was es auch sonst sein möge) zukommen müssen, was soll 'Ding' genannt werden oder was als 'Subject von Beziehungen' in der Wirklichkeit auftreten soll. — Mit anderen Worten: wir suchen eine Definition der 'Dingheit'.

§ 16.

Die gewöhnliche Anschauung kann nur ganz kurze Zeit glauben, die Natur der Dinge unmittelbar wahrzunehmen. Sie erfährt bei näherer Ueberlegung sehr bald

1) daß alle wahrnehmbaren 'Dinge', die ihr zuerst einheitliche Ganze schienen, aus vielen Elementen zusammengesetzt sind, und daß alle ihre sinnlichen Eigenschaften von

der Form dieser Zusammensetzung abhängen und mit derselben wechseln; daß

2) die einfachen Elemente, in welchen man nun die wahrhaften Dinge suchen müßte, nicht blos unwahrnehmbar bleiben, sondern daß es auch vergeblich sein würde, ihr 'Wesen' durch andere 'sinnliche Qualitäten' bestimmen zu wollen, weil alle solche Eigenschaften von Bedingungen abhängig sind, mithin nicht das nothwendig gleichbleibende Wesen der Dinge, sondern nur ihr nach den Umständen wechselndes Benehmen bezeichnen können; daß endlich

3) sinnliche Eigenschaften auch nicht einmal als wechselnde Erscheinungen an Einem Subjecte haften oder aus ihm allein hervorgehen, sondern daß sie immer nur Ereignisse sind, welche an dem Zusammentreffen verschiedener Dinge haften.

Deshalb sind also sinnliche Eigenschaften weder unmittelbar der Inhalt eines Seienden, noch Erscheinungen, welche, wenn auch mittelbar, doch nur die Natur dieses Seienden ausdrücken; sie sind vielmehr Ereignisse, die wohl darauf hindeuten, daß und wie die Dinge leiden oder wirken, aber niemals angeben, was die Dinge sind.

§ 17.

Nachdem klar ist, daß keinerlei sinnliche Eigenschaften den Inhalt der Dinge bilden, darf man doch nicht den Schritt der Verzweiflung thun, von einem Seienden zu sprechen, welches schlechthin inhaltlos wäre, und dessen ganze Natur darin bestände, überhaupt zu sein, ohne irgend ein Was, dem dieses Sein zukomme. Schon der Name des Seienden fordert durch seine participiale Form ein für sich denkbares Etwas, das an dem 'sein' participire.

Es würde daher am passendsten sein, überhaupt nie von dem Seienden schlechthin, sondern stets nur von jedem Seienden zu sprechen. Der erste Ausdruck wäre nur erträglich unter der Voraussetzung, daß das Wesen aller Dinge identisch sei, es mithin nur

ein Seiendes gebe, welches eben deshalb mit dem Namen des Seienden, welcher ja nun blos diesem Inhalt und keinem andern zukommen würde, bezeichnet werden könnte. Der zweite Ausdruck macht viel deutlicher, daß eben ein solcher Inhalt dem 'sein' vorausgesetzt werden müsse; und indem er von alle Dem spricht, was, worin es auch sonst bestehen möge, das Gemeinsame hat, zu sein, enthält er auch nicht die hier noch ungerechtfertigte Voraussetzung von der Gleichheit alles Seienden.

§ 18.

Da nun ein Inhalt des Seienden unentbehrlich ist, so kehrt man zur Qualität zurück, aber, anstatt der sinnlichen, zu einer übersinnlichen, unbekannt bleibenden, als deren spätere Consequenzen erst die sinnlichen Eigenschaften entstehen sollen (Herbart).

Wenn diese Annahme nicht geradezu blos sagen soll, das Wesen der Dinge sei unbekannt, so kann sie nur sagen wollen, man wisse von diesem Wesen mindestens so viel, daß es formal unter den Allgemeinbegriff der Qualität zu fassen sei. — Es fragt sich nun, worin das Eigene dieses Begriffes bestehe.

Bekannt sind uns als einfache Qualitäten durchaus nur die der Sinnlichkeit: 'roth' 'warm' 'süß' und dergl.; was wir als übersinnliche bezeichnen möchten, z. B. 'stark' 'fromm' 'gut' und dergl., weist sich sehr bald als Vorstellung bestimmter Verhaltungsweisen eines Subjects unter bestimmten Umständen aus. Den Allgemeinbegriff der 'Qualität' können wir daher blos so bilden, daß wir das Gemeinsame aller sinnlichen Qualitäten aufsuchen. Da nun die Classen derselben ganz disparat sind, z. B. 'warm' und 'süß' keinen gemeinsamen Inhaltsbestandtheil haben, so liegt dieses Allgemeine nur in einer Form, die unser Vorstellen ihnen allen gibt.

Diese Form besteht darin, daß jede ursprüngliche Qualität vollkommen homogen ist, daß sie in sich selbst keine Veranlassung

zeigt, sie in Theile zu zerfällen oder aus Theilen zusammenzusetzen, daß ferner die Theile, welche das Denken künstlich in ihnen zu sondern unternimmt, durchaus ununterscheidbar unter einander sind, in gar kein ihnen wesentliches Verhältniß zu einander gebracht werden können, und sich blos als Wiederholungen unsrer Vorstellung der Qualität ausweisen, daß ferner eben deshalb die Qualität in sich selbst keinen Grund zu einer bestimmten Form, Größe und Begrenzung ihres Inhalts enthält, sondern ihn von einem Andern erwartet, an dem sie sich befindet. Kurz: alle Qualitäten sind Adjectiva und können nicht Das bezeichnen, was blos als Subject gedacht werden könnte (das Ding), sondern nur Das, was blos Prädicat an einem andern Subject ist.

§ 19.

Hierauf läßt sich einwenden: diese allgemeine, formlos gedachte, nur eben qualitativ bestimmte Qualität, die wir jetzt im Auge hatten, sei freilich ein 'Ding' noch nicht. Aber eben so wenig müsse man sie wie einen noch unzugeschnittenen Stoff voraussetzen, aus dem durch einen noch zu erwartenden Act der Begrenzung wirkliche Dinge zugeschnitten würden. In Wirklichkeit sei von Anfang an gar nichts, als eben diese individuell begrenzten und bestimmten Qualitäten, aus denen blos wir, später, durch unser vergleichendes Denken die Abstraction einer allgemeinen, ungeformten Qualität bilden. Und eben jene begrenzten Qualitäten seien die Dinge selbst. Zu verlangen aber, man solle nachweisen, wie nun umgekehrt aus der formlosen allgemeinen Qualität die 'Dinge' entständen, heiße nur die alte widersinnige Frage erneuern, wie das 'sein' gemacht werde.

So richtig dies indessen im Grunde ist, so trifft uns doch diese Widerlegung nicht. Denn wir wollen nicht wissen, wie die Dinge gemacht werden, sondern behaupten nur, man denke den Begriff eines 'Dinges' nicht vollständig, wenn man ihn nur durch die zwei Begriffe einer individuell bestimmten Qualität und einer

auf dieser ruhenden Position denkt. Denn die Position kann Das, worauf sie fällt, nicht zu etwas anderem machen, als es an sich war. Auch durch eine unbedingte Position gesetzt, würden jene Qualitäten immer gesetzte Qualitäten bleiben und nicht durch die Setzung in Dinge verwandelt werden.

Der Begriff des 'Dinges' scheint daher nur durch drei Begriffe vollständig zu denken: durch den jener Qualität, durch den zweiten einer Position und durch den dritten eines Subjects, an welchem durch die Position die Qualität bejaht wird. — Ganz gewöhnlich ausgedrückt heißt dies: Die 'Dinge' können nicht 'Qualitäten' sein, sondern nur deren haben.

§ 20.

Man wird dies besser verstehen, wenn man daran denkt, daß wir 'Dinge' ja nicht um ihrer selbst willen annehmen, sondern damit wir an ihnen Subjecte, Ausgangs- und Endpunkte für 'Ereignisse' und 'Beziehungen' haben. Dazu würde nun ein 'Ding', dessen Natur nur in einer unbedingt gesetzten einfachen Qualität bestände, ganz unfähig sein.

Alle 'Beziehungen' nämlich können wir in zwei Classen theilen: in Vergleichungs-Beziehungen, welche erst in dem Augenblick entstehen, wenn unsere ganz willkürliche Aufmerksamkeit irgend zwei Elemente oder vielmehr deren Vorstellungen mit einander in eine ihnen selbst ganz gleichgültige und unwesentliche Berührung bringt. Solche Beziehungen, z. B. 'Aehnlichkeit', 'Gegensatz', 'größer' oder 'kleiner' u. dergl. bedeuten gar nichts, was die Dinge gegenseitig von einander erfahren. Dagegen die zweite Classe, die der objectiven Beziehungen, drückt ein Verhältniß aus, welches gar nicht blos von unserem Denken willkürlich zwischen den Dingen gestiftet wird, sondern so für die Dinge selbst vorhanden ist, daß sie in demselben gegenseitig von einander leiden. So würde z. B. die oben erwähnte blos logische Vergleichungsbeziehung des 'Gegensatzes' (von welchem an sich die Dinge,

die in ihm stehen, gar nichts zu merken brauchen) zu einer objectiven oder metaphysischen Beziehung, wenn sie als Widerstand gefaßt wird, den die Dinge einander leisten.

Nun ist klar, daß für das Wesen eines Dinges nur diese metaphysischen, objectiven Beziehungen von Werth sind. Denn logisch blos vergleichen läßt sich alles, was überhaupt vorgestellt werden kann, das Unwirkliche so gut, als das Wirkliche.

§ 21.

Solcher metaphysischen oder objectiven Beziehungen, d. h. also des Leidens von einander, sind einfache Qualitäten ganz unfähig. Denn sobald sie einfach sind, hebt jede Veränderung ihres Inhalts (und eine solche ist in dem Begriff des 'Leidens' allerdings eingeschlossen) diesen Inhalt völlig auf, und es würde ein ganz neuer an die Stelle desselben treten. Dieser neue könnte nun zwar, mit dem vorigen verglichen, durch einen bestimmten Grad von Aehnlichkeit mit ihm zusammenzuhängen scheinen. Allein diese bloße Vergleichungsbeziehung (durch die ja auch das Entgegengesetzteste, ja selbst das ganz Unvergleichbare in einen gewissen Zusammenhang gebracht werden kann) berechtigt gar nicht, eine innere Verknüpfung beider dergestalt anzunehmen, daß der zweite ein 'Zustand' des ersten wäre.

Das Wesen des Dinges, wenn es blos in einer einfachen Qualität bestände, würde daher bei jeder Veränderung total verändert werden, d. h. ein neues würde an die Stelle des verschwindenden alten treten, und das Ding hätte in sich keinerlei Rückhalt, worauf es sich, als auf seine bleibende Natur, bei dem Wechsel der Qualität zurückziehen könnte.

Anmerkung. Die Wechselwirkungen, die zwischen einfachen Qualitäten in der Erfahrung stattzufinden scheinen, gehen überall nur scheinbar zwischen ihnen selbst vor. Nicht die Wärme an sich ändert die Kälte an sich, sondern nur sofern beide Zustände desselben oder zweier sich berührender Körper sind, bringt die Natur dieser Körper es mit sich, daß beide sich mit einander nicht vertragen. Die 'Kälte' wird dabei nicht warm, sondern nur an die Stelle des 'kalt sein' tritt in diesem Körper der Zustand des 'warm sein', sodaß alle

Wechselwirkung hier auf der noch unbekannten Natur des realen Subjectes beruht, zwischen den einfachen Qualitäten an sich dagegen nur stattzufinden scheint.

§ 22.

Fassen wir das Vorige zusammen, so besteht der eigentliche Mangel, der die Qualität verhindert, das Wesen eines Dinges zu sein, in ihrer Einfachheit, durch welche sie einestheils keinen inneren Grund der Begrenzung hat und nie ein Ganzes bildet, anderntheils nur sein oder nichtsein, aber niemals, während sie ist, Zustände irgend einer Art erfahren kann.

Von der Natur des ‘Dinges’ müssen wir ‘Einheit’ offenbar verlangen; aber eben diese kommt niemals dem Einfachen, sondern immer nur derjenigen Vielheit zu, die durch ein Gesetz der Verbindung ihrer Theile so zusammenhängt, daß sie jeder gleichgültigen Vermehrung, Verminderung oder Aenderung ihres Bestandes widerstrebt und nur eine solche zuläßt, durch welche der neue Bestand immer demselben Gesetz der Zusammensetzung unterworfen bleibt.

Die weiteren Schwierigkeiten übergehend, die hierin liegen, drücken wir nur unser einstweiliges Resultat so aus: das Wesen der Dinge ist nicht Einfachheit, sondern diese ‘Einheit’; und wenn es überhaupt denkend aufgefaßt werden soll, so kann dies nicht in der Denkform der Anschauung, deren Gegenstand eine Qualität ist, sondern nur in der des Begriffes geschehen, dessen Gegenstand ein Gesetz der Verknüpfung von Mannigfaltigem ist.

Drittes Kapitel.

Vom Begriff der Realität.

§ 23.

Es versteht sich von selbst, daß, wenn wir das Wesen des Dinges in einer verbundenen Vielheit suchten, wir doch nicht diese Vielheit als solche, sondern nur das Band, welches sie zusammenhält, als

dieses Wesen betrachten wollten. Dagegen ist sehr der Mühe werth zu fragen, auf welche Weise es gedacht werden könne, daß dieses Band, welches zunächst nur in unserem Denken als die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit des Mannigfaltigen existirt, nun auch in dem Dinge als eine wirkliche Macht über die Eigenschaften desselben vorhanden sei.

§ 24.

Der nächste Zweifel ist dieser: die Qualität, obgleich sonst unzulänglich, stellte uns doch mindestens einen anschaulichen, einheitlichen Inhalt als Wesen des Dinges dar, der Begriff aber, der das Wesen als Gesetz faßt, läßt es nur noch als einen Gedanken erscheinen, der selbst wieder ein Geflecht von Beziehungen zwischen vielerlei Beziehungspunkten ist. War also die Qualität zu einfach, so ist ein Gesetz zu wenig einfach, um das Wesen des Dinges zu bilden.

Dieser erste Einwurf ist nicht gefährlich. Denn die Zusammengesetztheit und Vielheit der Denkoperationen, durch die wir einen von uns gemeinten Inhalt logisch aufzuklären und auszudrücken pflegen, beweist gar nicht, daß auch das Gemeinte selbst zusammengesetzt sei. Wäre daher das Wesen eines Dinges für uns nur durch viele Umschweife ausdrückbar, so könnte es doch nichtsdestoweniger vollkommene Einheit sein und brauchte nicht selbst aus diesen Theilen zu bestehen, aus deren Verknüpfung wir seinen Ausdruck entstehen lassen.

Man wird ferner einwerfen, daß ein Gesetz noch viel weniger, als eine Qualität, der ‘Realität’ fähig scheint, die dem Dinge zukommen muß. — Diesen Einwurf können wir insoweit beseitigen, als sich ja von selbst versteht, daß überall, wo wir das Wesen des Dinges denkend bestimmen wollen, das Gedankenbild, durch welches wir es versuchen, als bloßes Bild von dem realen Dinge selbst unterschieden bleiben muß, und daß wir in keinem Fall von dem Wesen des Dinges einen solchen Gedankenausdruck geben können,

welcher das reale Ding selbst wäre und es nicht blos für unsere Erkenntniß bezeichnete, daß endlich in jedem Falle die Art und Weise, durch welche diesem Gedankeninhalt-in-uns diejenige Wirklichkeit zukommt, durch die er außer uns ein 'Ding' ist, überhaupt aller Untersuchung sich entzieht.

§ 25.

Gleichwohl beruhigt dies Alles nicht ganz, sondern die Frage kehrt wieder, ob denn ein 'Gesetz', auch wenn wir es durch jene stets unbegreifliche Position verwirklicht denken, dann ein 'Ding' sein könne.

Alles, was wir sonst 'Gesetz' nennen, ist nur eine gültige Regel oder eine Wahrheit, die im Zusammenhang unserer Vorstellungen oder auch in dem der Ereignisse herrscht. Von dem 'Dinge' dagegen verlangen wir viel mehr: es soll ein Subject sein, das in Zustände gerathen, leiden und wirken kann.

Keines davon scheint aber an einer Wahrheit vorkommen zu können, die immer gilt, immer ist was sie ist, und, da sie nie sich verändert, auch nie etwas erfahren kann. Vielmehr ist jedes solche 'Gesetz' uns nur als die Verhaltungsweise begreiflich, welche aus der inneren Natur eines Anderen fließt, in welchem Anderen wir jetzt das wahre Wesen des Dinges suchen.

Mit anderen Worten: unsere Ueberlegung dessen, was wir unter dem Wesen des Dinges meinten, führt uns vorläufig zu der Ansicht, der Begriff dieses Wesens lasse sich nur durch drei mit einander verbundene Gedanken erschöpfen:

1) durch das Was des Dinges, d. h. das eben betrachtete Gesetz oder die essentia, durch welche das Ding ist, was es ist, und durch die eines vom andern sich unterscheidet;

2) durch die Vorstellung des 'Realen', des 'Substrates' oder des 'Stoffes', in welchem diese essentia ausgeprägt ist;

3) durch die Vorstellung der Position, durch welche die Einheit der beiden vorigen Gedanken zum Begriff eines wirklichen Dinges, im Gegensatz zu dem bloßen Gedanken desselben, wird.

§ 26.

Der Begriff eines Stoffes (substratum, ὕλη) entsteht uns aus der gewöhnlichen Wahrnehmung, daß eine Vielheit von gleichartigen Theilen durch Verschiedenheit ihrer Verknüpfungsweise Objecte von sehr verschiedenen Eigenschaften bildet. Jene gleichartigen Theile erscheinen uns daher zusammengefaßt als ein noch rohes, indifferentes Material, das erst durch spätere Formung in bestimmt charakterisirte Producte übergeht. Dabei wissen wir sehr wohl, daß dies nur relativ gilt: formlos ist der Stoff nur im Vergleich zu den aus ihm formbaren Producten; an sich hat er selbst aber eine Form, die ihn von andern unterscheidet, und ist ein ebenso vollständiges Ding, als die, welche aus ihm entstehen.

Dagegen verliert der Gedanke eines 'Stoffes' alle Bedeutung, wenn wir nicht mehr von zusammengesetzten secundären Dingen, sondern von einfachen primitiven Wesen sprechen. Denn was wir in einem jeden von diesen als den 'Stoff' betrachten würden, an dem die charakteristische essentia (durch die ein Ding vom andern sich unterscheidet) als Form verwirklicht wäre, das würde nun nothwendig als vollkommen Unbestimmtes, als ein 'blos Reales an sich' angesehen werden müssen, dessen ganze Natur darin bestände, überhaupt nur zu sein, ohne irgend Etwas zu sein, überhaupt nur zu leiden und zu wirken, ohne in irgend einer bestimmten Weise, mit Ausschluß aller andern, zu leiden und zu wirken. Das heißt: dieses 'Reale' würde offenbar nur eine logische Abstraction sein, welche niemals für sich, sondern immer nur an demjenigen Wirklichkeit haben könnte, von dem sie abstrahirt worden ist.

Mit anderen Worten: Realität heißt für uns das Sein eines zum Wirken und Leiden Fähigen. Alles, worauf diese Definition paßt, heißt demgemäß ein 'Reales', d. h. hat diesen Titel. Nicht aber kann es ein Reales-an-sich geben, welches nichts wäre, als Träger dieses Titels. Was real sein soll, muß diese Bezeichnung verdienen, dadurch, daß es durch seine bestimmte,

inhaltvolle Natur fähig ist, Realität im angeführten Sinne zu haben.

§ 27.

Nachdem wir es unmöglich finden, in dem Dinge einen Kern von 'Realem an sich' und eine daran haftende oder diesem Kerne gegebene 'Form', essentia, zu unterscheiden, werden wir zunächst zu der entgegengesetzten Ansicht gedrängt, welche behauptet: die in jedem Fall unbegreifliche 'Position' (durch welche sich Wirkliches von Nichtwirklichem unterscheidet) fällt in dem Dinge nicht zuerst auf ein darin enthaltenes allgemeines Reale, so daß dieses durch seine nun gesicherte Festigkeit auch dem Inhalt (durch den dies Ding von anderen sich unterscheiden soll) mittelbar Bestand und Wirklichkeit verschaffte [in der That würde sich auch zeigen, daß es vollkommen unbegreiflich ist, wie dies geschehen könnte, und daß alle Ausdrücke der Art, der Inhalt 'hafte' an dem Realen, 'inhärire' ihm rc., Redensarten ohne alle angebbare Bedeutung sind]. Sondern jene Position falle ganz unmittelbar auf den Inhalt selbst, die essentia (durch die ein Ding vom andern sich unterscheidet). Weil aber diese essentia so ist, daß sie in ihren Beziehungen zu Anderem sich überall consequent nach Einem Gesetze verhält, so entstehe für uns der nothwendige Schein Eines Grundes dieser Consequenz, welcher, von allen einzelnen Eigenschaften und Zuständen des Dinges, folglich auch von der Gesammtheit seines Inhalts unterschieden, im Hintergrunde desselben liege, d. h. der Schein eines Realen-an-sich, von dem der Inhalt abhänge.

§ 28.

Man kann diese zweite Ansicht kurz so ausdrücken: 'Reales' ist derjenige ideale Inhalt, der durch das, was er ist, fähig ist, den Schein einer in ihm liegenden Substanz, zu welcher er als Prädicat gehöre, hervorzubringen. — Die vielfachen Schwierigkeiten dieser Ansicht müssen auf später verschoben werden; hier wird allein hervorgehoben, daß der Satz einer Ergänzung bedarf,

um zwar nicht einen eigentlichen Aufschluß, aber wenigstens eine richtige Forderung auszudrücken.

Verstehen wir nämlich unter 'Idealem' einen solchen Inhalt, welcher (oder einen Inhalt, sofern er) in Gedanken erschöpfend reproducirt werden kann, so würde ein solches 'Ideale' (auch wenn man es nicht als allgemeinen Satz, Gesetz oder Wahrheit, sondern als völlig individualisirt auffaßt, etwa wie die Idee eines bestimmten Kunstwerks) doch immer ein bloßer Gedanke bleiben und auch, wenn es als wirklich 'gesetzt' würde, dadurch jene Fähigkeit zum Wirken und Leiden nicht erlangen, die wir als das Wesentlichste des Dinges betrachten müssen.

Man darf daher den Ausdruck 'Ideales' nicht in diesem Gegensatz zu dem vorher zurückgewiesenen 'Realen' verstehen, sondern muß in seine Bedeutung die Nebenbestimmung aufnehmen, daß dasjenige, was wir so nennen, nur in Rücksicht auf unser Denken so heißt, nämlich daß es an sich auf eine im Denken niemals nachweisbare Weise jenen idealen Inhalt in der Form einer thatkräftigen Existenz verwirklicht enthält, nicht aber diese Thatkräftigkeit einem dem Denken gleichfalls unzugänglichen realen Stoffe verdankt.*)

Es geht also weder das Reale seinem Inhalt, noch der ideale Inhalt, einseitig als Gedanke gefaßt, seiner eigenen Realität voran. Eine solche Trennung festzuhalten, würde nur heißen, die Vielheit

---

*) Oder noch etwas anders gesagt: Wenn man das Wesen des Dinges als 'Idee' bezeichnet, so muß man auf den Doppelsinn achten, den der Ausdruck 'Idee' alsdann hat. Denn freilich

1) die 'Idee', die wir uns von der Natur des Dinges 'machen', ist stets ein bloßes Gedankenbild, das auch dann, wenn man es verwirklicht dächte, doch immer nur ein seiender Gedanke und kein thatkräftiges Ding sein würde. — Eigentlich aber meinen wir mit diesem Worte

2) eben das in Gedanken überhaupt niemals zu verwandelnde, niemals in ihnen ganz zu erschöpfende Wesen des Dinges selbst und nennen es 'Idee' blos deswegen, weil, wenn es von ihm ein Gedankenbild geben soll, dieses nicht die Form einer monotonen Anschauung, sondern die eines gegliederten Begriffs tragen muß, in welchem Eine gesetzgebende Formel eine Vielheit verschiedener Bestimmungen zur Einheit zusammenfaßt.

der logischen Operationen, durch welche wir das Seiende denken, metaphysisch für eine gleiche Vielheit von Vorgängen in dem Seienden selbst ansehen. So wie Farben nicht erst überhaupt-leuchten und dann erst (zweitens) entweder Roth oder Grün werden, und so wie umgekehrt Roth oder Grün nicht schon im Finstern sind und durch das Licht blos offenbar würden, ebensowenig ist in dem Dinge erst ein Reales, das dann bestimmte Form annimmt, noch erst eine unwirkliche Form, die dann durch Setzung realisirt wird.

§ 29.

Um einigermaßen den Sinn der bisherigen sehr abstracten Ueberlegungen an einem anschaulichen Beispiel zu erläutern, erinnern wir an eine Vorstellung, welche wir sehr gewöhnlich von dem Wesen der 'Seele' zu haben pflegen. Da es nur um Erläuterung zu thun ist, so bleibt dabei ganz dahingestellt, ob diese Vorstellung an sich vollkommen richtig ist oder ebenso, wie vielleicht unser eigenes bisheriges Ergebniß, einer weiteren Correction bedarf.

1) Niemand sucht das 'sein' der Seele in einer ganz beziehungslosen, sich selbst genügenden 'Position', sondern die Seele 'ist' nur, sofern sie lebt, d. h. in vielfachen Beziehungen des Leidens und Wirkens zu einer Außenwelt steht.

2) Niemand sucht ihr 'Wesen' in einer 'einfachen Qualität', so daß in dieser die wahre Natur der Seele bestände, die ganze Mannigfaltigkeit ihrer weitern Entwicklung aber nur eine gleichsam beiläufige Reihe von Folgen enthielte, die dieser Qualität durch die Umstände abgezwungen würden. Vielmehr suchen wir das Wesentliche der Seele in ihrem Charakter, d. h. in dem ganz eigenthümlichen und individuellen Gesetz des Zusammenhanges aller ihrer Aeußerungen, welches Gesetz immer sich gleich bleibt, während die Veranlassungen zu diesen Aeußerungen veränderlich wechseln.

3) denken wir, wenigstens im gemeinen Leben, gar nicht daran, diesen persönlichen Charakter der Seele für eine an sich wirkungslose Idee zu halten, die nur als Form an einem für

sich formlosen, dafür aber realen 'Seelenstoffe' hafte, sondern wer jenen Charakter des Ich (oder richtiger jenes charakteristische Ich) denkt, glaubt damit das ganze Wesen der Seele, also Das zu denken, was unmittelbar selbst das Subject alles geistigen Leidens und Thuns, also das Reale der Seele ausmacht.

Viertes Kapitel.

Von der Veränderung.

§ 30.

Wenn unsere Vorstellung von dem Wesen des Dinges, es sei eine individuelle sich selbst erhaltende Idee, nach und nach die Klarheit erhalten soll, die ihr noch mangelt, so muß zuerst der in ihr offenbar liegende Gedanke erörtert werden, es sei möglich, daß irgend ein a unter gewissen 'Bedingungen' eine 'Form' α oder eine Eigenschaft' α oder einen 'Zustand' α annehme, den es ohne diese 'Bedingung' nicht haben würde und der folglich von a verschieden ist, daß aber gleichwohl a bei diesem Uebergang in α sich selbst gleichbleibe. Man kann dies im Allgemeinen das 'Problem der Veränderung' nennen, und es gilt uns hier für gleich, ob diese Veränderung wegen des Wechsels jener 'Bedingungen' in der Zeit erfolgt, oder ob eine beständige Bedingung dem a einen beständigen 'Zustand' α aufdrängt, der von seinem Wesen a verschieden ist.

§ 31.

Auch hier ist zu erinnern, daß unsere Aufgabe nicht darin bestehen kann, zu zeigen, wie überhaupt eine 'Veränderung' (wenn wir sie zeitlich denken) oder ein 'Zustand' (den wir als beständig, also unzeitlich denken können) überhaupt gemacht wird und zu Stande kommen kann. Der Versuch, im Allgemeinen zu zeigen, durch welchen Mechanismus im 'Werden' das Folgen der einen Bestimmung auf die andere hervorgebracht, oder auf welchem

Wege einem Subject überhaupt das beigebracht werden könnte, was wir einen 'Zustand' nennen, würde sehr bald lehren, daß diese Fragen ebenso unlösbar sind, als die, wie das 'sein' gemacht werde. Unsere Aufgabe kann nur sein, das 'werden' so, nämlich so vollständig, mit allen dazugehörigen Beziehungspunkten Sonderungen und Verknüpfungen unserer Einzelvorstellungen zu denken, daß die Totalvorstellung desselben widerspruchslos und den Thatsachen der Erfahrung adäquat ist, die wir durch sie bezeichnen wollen.

§ 32.

Den Widerspruch, daß in der Veränderung ein Wesen sich selbst gleich und ungleich sein solle, suchen zwei entgegengesetzte Ansichten durch Aufhebung der Einheit des Wesens zu lösen, welches für das Subject der entgegengesetzten Prädicate gilt.

Die eine (Herbart und die Physik) behauptet, alle einzelnen Wesen, welche nicht bereits Aggregate anderer seien, bleiben vollkommen unverändert, und nur aus dem Wechsel ihrer äußerlichen, ihnen selbst gleichgültigen Beziehungen untereinander (Lage, Stellung, Verbindung und Trennung, Bewegung 2c. der Atome) gehe für uns die Mannigfaltigkeit wechselnder sinnlicher Eigenschaften hervor, die also nur für uns als eine Veränderung der Wesen selbst erscheinen.

Man begreift indessen sehr leicht, daß die strengste Durchführung dieser Theorie doch nur dazu hinreichen kann, aus der ganzen äußeren Natur die Veränderung des Realen selbst zu eliminiren und auf bloßen Wechsel der Beziehungen zu reduciren, daß dagegen in demjenigen realen Wesen, für welches, als für das wahrnehmende Subject, jener 'Schein' einer objectiven Veränderung entstehen soll, eine wirkliche innere Veränderlichkeit um so unvermeidlicher stattfinden müsse. Denn damit etwas erscheine, ist ein Wesen nothwendig, dem es erscheint. Dies 'erscheinen' aber heißt nichts anderes als 'empfunden werden'. Damit nun das auffassende Wesen bald α, bald β em-

pfinde, muß es offenbar aus einem Zustand, in welchem es vorher war, in einen anderen übergehen, der vorher nicht war. Und zwar kann man nicht annehmen, daß dieser Uebergang nur ein Wechsel in den äußeren Beziehungen des Wesens zu anderen sei, von welchem Wechsel es selbst gar nicht afficirt würde. Denn dann würde dieses Wesen nicht etwas empfinden, sondern nur für einen dritten Beobachter würde es etwas zu empfinden scheinen. Dies aber ist gegen die Annahme, denn wir wollten wissen, wie dem Wesen selbst etwas erscheine, nicht wie es einem zweiten so vorkommen könne, als erscheine dem ersten etwas.

Daraus folgt also, daß wenigstens das wahrnehmende Wesen nothwendig als ein wahrhaft innerlich veränderliches hinzugedacht werden müsse, damit aus den veränderlichen Beziehungen anderer, unveränderlicher Wesen überhaupt nur der Schein einer Veränderung entstehen könne.

§ 33.

Eine entgegengesetzte Theorie, die des ‚absoluten Werdens', will den Widerspruch vermeiden, indem sie das reale Subject der Veränderung ganz aufhebt und nur einen Wechsel von Erscheinungen statuirt, hinter denen gar keine ‚Dinge' verborgen seien.

Erscheinungen sind indessen immer Erscheinungen von irgend etwas für irgend ein Subject. Die Theorien, die sich dieses Ausdrucks bedienten, kamen deshalb in der Regel zu dem Schluß, nicht alles Reale, sondern nur die selbständige Realität der Einzeldinge zu leugnen, und diese als ‚Erscheinungen' eines einzigen, unendlichen Realen anzusehen, sei es in dem Sinn, daß dieses die Dinge uns als objective erscheinen läßt, oder daß es, sofern es auch die Natur unserer Seele bildet, überhaupt blos in uns die Vorstellung einer nicht wirklich vorhandenen Welt von Dingen erzeugt.

Ein wirkliches ‚absolutes Werden' würde nur diejenige Theorie lehren, welche behauptete, die Wirklichkeit selbst (nicht blos die Erscheinung eines Wirklichen) wechsele so, daß an die Stelle des

einen Wirklichen, welches vergeht, ein anderes entstehendes trete, ohne daß aus dem ersten in dieses zweite hinein sich irgend eine beiden gemeinsame und ihrem Inhalt als gemeinsames Subject dienende Realität fortsetze. Allein eine solche völlige Discontinuität zwischen je zwei Augenblicken des Weltlaufs würde durchaus nicht gestatten, denselben irgend einem 'Gesetz' oder irgend einer 'Ordnung' unterworfen zu denken. Denn niemals kann irgend ein Gesetz Späteres mit Früherem nothwendig verknüpfen, wenn der frühere Zustand, der den Grund einer bestimmten Anwendung des Gesetzes auf den späteren Zustand enthalten soll, von diesem so absolut getrennt ist, daß beide gar nicht zu derselben Welt gehören. Daß nun aber der Weltlauf Gesetzen gehorcht, nach denen er nicht blos von selbst verläuft, sondern auch in gewissen Grenzen von uns willkürlich abgeändert werden kann, gehört als vereinigter Eindruck aller unserer Erfahrungen so sehr zu dem, was wir am gewissesten wissen, daß es wissenschaftlich geschmacklos sein würde, einen theoretischen Einfall weiter zu prüfen, der damit unvereinbar ist.

§ 34.

Zu vermeiden ist also der Begriff der Veränderung des Realen nicht. Um jedoch unnöthige Schwierigkeiten zu vermeiden, müssen wir noch fragen, in welcher Ausdehnung denn überhaupt wir genöthigt sind seine Anwendung zu verlangen.

Nun setzt in der wirklichen Praxis der Weltauffassung Niemand voraus, ein Wesen a könne sich principlos und ins Unendliche hinaus so verändern, daß es zuletzt zu einem z würde, in welchem gar keine Erinnerung an a mehr zu finden sei. Allgemein gilt der Spielraum der Veränderung für so eingeschränkt, daß ein a sich nur in $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2 \ldots$, ein b nur in $\beta\ \beta_1\ \beta_2 \ldots$, überhaupt jedes reale Wesen nur in eine solche geschlossene Reihe von Formen verändert, die sämmtlich aus der ursprünglichen Natur des Wesens ableitbar sind, und daß niemals ein Wesen aus der Reihe seiner Formen in die Formenreihe eines anderen übergehen kann.

Ferner aber wird in der Praxis der Welterklärung ebenso fest vorausgesetzt, daß niemals ein Wesen a allein durch sich selbst in einen neuen Zustand α übergehe, sondern nur, sofern eine bestimmte, von a noch verschiedene 'Bedingung' X auf dieses a einwirkt, so daß, nach dem Gesetz der Identität, a für sich allerdings immer = a, d. h. unveränderlich sein muß, dagegen a + X = α, a + Y = α_1 u. s. w. sein kann.

§ 35.

Dieser praktisch wirklich angewandte Begriff von der Veränderung enthält nun zunächst zweimal eine Voraussetzung, deren wir uns bewußt zu werden haben.

Indem wir nämlich erstens behaupten, jedes Wesen entwickle sich nur in diejenigen Formen, welche aus seiner Natur 'consequent' fließen können, und niemals in andre, so betrachten wir offenbar alle die denkbaren Prädicate, welche sich als zukünftige Formen irgend welcher Wesen vorstellen lassen, als zusammengehörige Glieder eines einzigen Systems alles Denkbaren, so daß jedes als Glied dieses Systems einen bestimmten Grad der Verwandtschaft oder eine bestimmte Größe der Verschiedenheit von allen anderen besitzt. Denn nur so hat es Sinn, daß einige Formen $\alpha, \alpha_1 \ldots$ 'consequent' aus a entspringen, andere, $\beta, \beta_1 \ldots$ nur inconsequent, d. h. also hier: gar nicht, aus a hervorgehen könnten.

Zweitens: indem wir 'Bedingungen' auf a so wirken lassen, daß verschiedenen derselben verschiedene Aenderungen des a entsprechen, behaupten wir ebenfalls, daß nicht blos diese 'Bedingungen' X, Y ... untereinander vergleichbar sein müssen, sondern daß es auch zwischen ihnen, der Natur des a und der des $\alpha, \alpha_1 \ldots$ eine solche Vergleichbarkeit geben müsse, durch welche erst geschehen kann, daß überhaupt aus den Bedingungen etwas folgt, und daß 'consequent' aus der einen etwas anderes folgt als aus der anderen.

Nachdem diese Voraussetzung einmal ausgesprochen ist, erscheint sie ebendeshalb trivial, weil sie wirklich unserer ganzen

Weltbetrachtung von Haus aus zu Grunde liegt. Da sie keinen Widerspruch einschließt, ist nichts an ihr zu rechtfertigen, sondern es reicht hin, sich ihrer bewußt zu werden und zu begreifen, daß sie jeden Versuch verbietet, sich das Wesen eines Dinges als ein Unicum zu denken, welches ganz incommensurabel mit den anderen Dingen wäre. Vielmehr würde eine Intelligenz, welche dieses Wesen völlig durchschaute, es ein jedes Mal durch eine Combination solcher 'Elemente des Denkbaren' d. h. solcher Prädicate auffassen können, welche nicht blos an diesem einen, sondern auch an anderen Dingen vorkommen.

§ 36.

Der Begriff der Veränderung unterscheidet sich jedoch noch von dem bloßen Begriff einer Reihe, deren Glieder im Denken aus einander abgeleitet werden können.

Je mehr wir nämlich diese Vergleichbarkeit des Denkbaren zugeben, um so leichter müssen verschiedene Formen sich so anordnen lassen, daß die eine aus der anderen und diese wieder rückwärts aus jener als hervorgehend nach einem bestimmten Gesetz angesehen werden kann. So hängt jedes Glied der Zahlenreihe von jedem beliebigen anderen ab, aber keines dieser Glieder entsteht wirklich aus dem andern, und in ihrer ganzen Reihe findet nicht sowohl Veränderung, die immer ein durch alle Glieder hindurch sich erhaltendes Subject voraussetzt, sondern nur Aufeinanderfolge zwar vergleichbarer, aber selbständiger, nicht auseinander werdender Formen statt.

In der 'Veränderung' sollen alle Glieder der Reihe als 'Zustände' eines und desselben bleibenden Realen angesehen werden, und hierdurch eben kommt in den Begriff der 'Veränderung' der Widerspruch, der dem bloßen Begriff der Reihe fremd ist: wie nämlich dies Reale sich selbst gleich bleiben könne, indem es aus einem Zustand in den anderen übergeht.

Allein hier fragen wir uns nun, ob nicht diese ganze Behauptung von der Identität des Realen mit sich selbst während der

Veränderung zu jenen Uebertreibungen gehört, die man in dem abstracten Begriff der Veränderung, aber nicht in seiner wirklichen Anwendung in der Praxis der Welterklärung findet. Warum sollen wir nicht vielmehr zugeben, a, indem es in α übergeht, bleibe sich nicht gleich, sondern ändere sich eben? Sobald wir annehmen, daß diese Aenderung durch eine Bedingung X geschieht und daß stets durch eine entgegengesetzte Bedingung — X das α sich wieder in a zurückverwandeln müsse, so haben wir in dieser Vorstellung alles, was wir brauchen, um die wirkliche Veränderung der Dinge in der Erfahrung zu begreifen. Es ist nicht nöthig, daß ein Reales a stets = a bleibt und α, α_1 ... blos als 'Zustände' an sich nimmt (eine Redensart, von der sich gar nicht sagen läßt, welches wirkliche Verhalten sie bedeuten soll), sondern es reicht hin, daß a, indem es sich fort und fort verändert, doch immer in einer geschlossenen Reihe von Formen bleibt, aus deren jeder es durch bestimmte Bedingungen in jede andere, und aus deren keiner es durch irgend eine Bedingung in irgend eine dieser ganzen Reihe fremde Form verwandelt werden kann.

Diesen Begriff einer Constanz oder Consequenz in der wirklichen Veränderung des Realen setzen wir daher an die Stelle des unbrauchbaren Begriffs einer vollkommenen Identität desselben mit sich selbst während der Veränderung.

§ 37.

Weitere Erwägung erfordert noch der andere Gedanke, der in dem Begriff der Veränderung lag: daß nämlich a nicht schlechthin, sondern unter einer 'Bedingung' X in α übergehe. Es fragt sich, was dies heiße, daß a durch X 'bedingt' werde.

Klar ist uns dieser Ausdruck zunächst nur in dem Sinne, daß, wenn wir in unserem Bewußtsein die Vorstellung des a mit der Vorstellung X vergleichend in Beziehung setzen, dann für uns die Denknothwendigkeit entsteht, die dritte Vorstellung α zu denken. Das heißt: der Inhalt von α liegt für uns in einer

Verknüpfung von a und X begründet. Aber in der Veränderung des Realen hängt nicht blos der Begriff des späteren Zustandes von dem Inhalt einer Bedingung so ab, wie etwa ein mathematischer Satz von einer Substitution, die man in einem anderen anbringt, sondern der Zustand α wird von einem anderen Zustand und der darauf wirkenden Bedingung als ein wirklicher hervorgebracht, während er früher nicht wirklich bestand.

In Wirklichkeit existirt nun nichts anderes, als die Dinge und ihre Beziehungen. Soll also eine Bedingung gefunden werden, unter der nicht blos Gedanken aus Gedanken, sondern Wirklichkeiten aus Wirklichkeiten fließen, so muß sie in irgend einer Beziehung liegen, welche zwischen zwei oder mehreren Dingen eintritt, nachdem sie vorher nicht stattfand. Es fragt sich nun, auf welche Weise die Naturen dieser verschiedenen Dinge für einander Gründe der Veränderung werden können, d. h. wie eines auf das andere 'wirkt'.

Fünftes Kapitel.

Von Ursachen und Wirkungen.

§ 38.

Aus wiederholter Aufeinanderfolge einzelner Ereignisse entwickelt das gewöhnliche Nachdenken die Vorstellung eines inneren Zusammenhanges derselben, der diese Zeitfolge begründe, und drückt dieselbe häufig verallgemeinert so aus: 'Alles habe eine Ursache'.

Dieser Satz ist übertrieben. Denn nicht blos gültige Wahrheiten, wie die der Mathematik, werden von keiner 'Ursache' 'hervorgebracht', wenn man auch einen Grund finden kann, aus dem man sie einsieht, sondern auch nicht alles Wirkliche, vielmehr nur die Veränderung eines Wirklichen bedarf der Verursachung. Das 'sein' eines Seienden kann an sich selbst als vollkommen unbedingt und ewig angesehen werden. Nur die besondere Natur

dessen, was ist, kann aus allerhand anderen Gründen einen Zweifel an seiner unbedingten Existenz und eine Frage nach seinem Ursprung anregen. Aber auch diese Untersuchung muß mit der Anerkennung irgend eines schlechthin Seienden endigen. Und der bekannte unendliche Regreß, nach dem jede Ursache eine neue Ursache voraussetze, ist nur das Zeichen einer mißverständlichen Anwendung des Begriffs der Bedingung.

§ 39.

Es ist ferner unrichtig, daß jedes eine Ursache habe. Dieser Ausdruck gibt den Schein, als reichte ein Wesen hin, um durch sich selbst die Wirkung fertig zu machen, und sie dann etwa auf ein zweites Wesen, wie in einen leeren Raum, blos überzutragen.

In der wirklichen Anwendung der Causalbegriffe begehen wir diesen Irrthum nicht, sondern sind überzeugt, daß die Wirkung, welche ein Wesen a ausübt, überhaupt niemals eintritt ohne eine Beziehung X, in der es zu einem zweiten b steht; daß also diese Wirkung nicht in dem Belieben von a steht, sondern nur unter Bedingung dieser 'Beziehung' von ihm ausgeübt werden kann, dann aber auch muß.

Wir wissen weiter, daß die Wirkung von a verschieden ist, je nachdem es in derselben Beziehung X entweder zu b oder zu c, d ... steht, daß sie also ebensosehr abhängt von der Natur des Wesens (b, c ...), das uns als 'leidendes Object' erscheint, wie von der Natur dessen (a), welches wir 'wirkende Ursache' nennen.

Wir wissen nicht minder, daß die Wirkung auch zwischen denselben Wesen a und b verschieden ist, je nachdem sie in der Beziehung X oder in der anderen Y stehen, und daß ferner in jedem Falle die Veränderungen der Wirkung nach einem allgemeinen Gesetze von den Veränderungen oder Verschiedenheiten der Dinge a, b, c, d ... und der Beziehungen X, Y, Z ... abhängen.

Endlich wird die erzeugte Wirkung selbst stets in einer Veränderung beider zusammenwirkenden Dinge (Ursachen) und zu-

gleich in einer Veränderung ihrer Beziehung bestehen, d. h. Wechselwirkung sein.

§ 40.

Der gewöhnliche Sprachgebrauch folgt diesem metaphysischen Verhalten nicht genau.

Sehr häufig liegt in der einen mitwirkenden Ursache (Samenkorn) vollständig der Grund für die ganze Form der späteren Wirkung (Vegetation) und die anderen Ursachen (Wasser, Wärme rc.) bringen nur noch eine Bedingung hinzu, die nöthig ist, um dieser begründeten Wirkung physische Realität zu geben. Je nachdem man die größere Leistung in jener Formbestimmung oder in dieser Verwirklichung sieht, wird man bald das Samenkorn allein als 'Ursache' des Wachsthums, Wasser und Wärme rc. nur als Lebens-'Reize' bezeichnen, oder gerade umgekehrt die letzteren allein als Ursachen des Pflanzenlebens, den Samen blos als 'leidendes Object' ihrer Wirksamkeit bezeichnen.

Sehr häufig findet sich ferner, daß die ganze Wirkung nur als Veränderung des einen Elements wahrnehmbar wird, an dem andern dagegen nicht, obgleich auch dieses verändert wird. Dann pflegt das letztere als 'thätiges Subject', das erste als 'leidendes Object' bezeichnet zu werden.

Alle diese Ausdrücke sind genau genommen unwahr und nach dem Obigen zu interpretiren.

§ 41.

Wenn wir unter 'Wirkung' das wirkliche Eintreten eines bestimmten Ereignisses verstehen, so ist zweierlei zu erklären: der Inhalt dieses Ereignisses, durch den es sich von andern unterscheidet, und seine Wirklichkeit.

Jenen Inhalt begreifen wir als die nach Gesetzen einer allgemeinen Wahrheit nothwendig abzuleitende Folge aus jenen bestimmten Beziehungen zwischen a und b, die den zureichenden Grund dieser Folge bilden; und hierüber ist im Allgemeinen nichts hinzuzufügen. Dagegen, wenn auch aus diesem 'Grunde',

nämlich aus der Beziehung X zwischen a und b begreiflich wird, warum nur die Wirkung W, aber nicht eine andere E aus ihr entspringen kann, so ist darum noch nicht begreiflich, wie überhaupt aus jenem X irgend etwas entstehen kann. D. h.: ein Ereigniß W, welches in gewissen Beziehungen von Dingen seinem Inhalt nach vollständig begründet ist, scheint deshalb allein noch nicht geschehen und wirklich eintreten zu müssen, sondern würde, wenn nichts Anderes hinzukäme, in Ewigkeit als eine bevorstehende nothwendige, seinsollende Folge stets unverwirklicht existiren. Ein besonderer Impuls, ein 'complementum possibilitatis' scheint nöthig, um dies ganz vollständig begründete Ereigniß erst noch zu verwirklichen.

Diesem Anscheine setzt man sich nicht mit vollem Erfolg entgegen, wenn man behauptet, jedes vollständig 'begründete' Ereigniß 'geschehe' sofort, und wo in der Erfahrung dieser Eintritt zu zögern scheine, finde man stets, daß irgend ein unbedeutender Theil an seinem vollständigen Grunde fehlte. Durch das Hinzukommen dieses Theiles, der den mangelhaften Grund ergänzt, nicht aber durch Hinzukommen eines besonderen Verwirklichungsimpulses zu dem vollständigen Grunde werde das bevorstehende Ereigniß zum wirklich geschehenden. — Denn alle Beispiele des zögernden Eintritts der Wirkung, die uns die Erfahrung bietet, mögen zwar so erklärt werden können, weil eben auf eine uns noch nicht klare Weise thatsächlich es sich so verhält, daß der vollständige Grund für den Inhalt eines Ereignisses (durch den es sich von anderen unterscheidet) allemal zugleich den vollständigen Grund der Verwirklichung desselben in sich enthält, sobald jener Grund des Inhalts uicht blos gedacht wird, sondern selbst als Zustand des einen und des anderen Dinges und als Beziehung zwischen beiden wirklich ist.

Hierauf kommt es nun an: zu begreifen, warum diese Thatsache des wirklichen Zugleichseins zweier von einander verschiedener Dinge und jener Beziehung den Grund für das wirkliche Ge-

schehen dessen enthalten kann, was für unser Denken als nothwendig zu ziehende Folgerung dieser Thatsache erscheint. Das heißt: wir wollen wissen, wie jene Dinge auf einander 'wirken' können.

§ 42.

Die gewöhnliche Meinung spricht nun hier von dem 'Uebergang' eines 'Einflusses' von einem Element auf das andere (Causa transiens, Influxus physicus) und meint hierin den Proceß des Wirkens zu sehen.

Allein es ist weder möglich das, was hier 'übergehen' soll, genau zu bestimmen, noch, wenn dies gelänge, daraus den Act des Wirkens begreiflich zu machen.

Denn wenn wir zuerst das 'Uebergehende' als ein reales Element c betrachten, welches von dem realen Element a sich abtrennt und zu einem anderen, b, übergeht, so ist dies zwar eine mögliche Vorstellung, und in der That beruhen auf diesem Verhalten viele scheinbare Wirkungen der Naturelemente auf einander; allein im Ernst ist hier gar kein 'wirken' vorhanden, sondern c (z. B. Wasser), indem es mit allen seinen Eigenschaften von a zu b übergeht, bewirkt nur, daß diese Eigenschaften jetzt an dem Ort des b erscheinen (welches feucht wird) und an dem Ort des a verschwinden (welches trocknet). — Soll aber das Uebergehende nicht ein reales Element, sondern, wie die mannigfaltigen Namen 'Zustand' 'Einfluß' 'Wirksamkeit' 'Kraft' andeuten, etwas sein, was nicht für sich, sondern nur als Prädicat eines andern Subjects existiren kann, so gilt dann auch der alte Satz 'Attributa non separantur a substantiis', d. h. ein 'Zustand' und dergl. kann niemals von dem Dinge a sich so ablösen, daß er einen Augenblick zwischen a und b zwar als derselbe 'Zustand', aber als Zustand keines Subjectes, für sich existirte, und dann erst mit b sich verknüpfte.

Zweitens aber: wenn nun dieses 'Uebergehen von irgend Etwas' sich begreiflich machen ließe, so würde doch das Resultat nur sein,

daß jetzt c bei b wäre, und die eigentliche Frage, warum dies für b von solcher Wichtigkeit sei, daß b sich darum ändern müsse, d. h. wie nun eigentlich c auf b 'wirken' könne, bliebe so unerklärt wie vorher.

Allgemein: der 'Uebergang' eines beliebigen c von a zu b kann als eine aus irgend welchem Grund nothwendige vorbereitende Bedingung, ohne die in b keine Wirkung entstände, in der Beobachtung sehr häufig vorkommen, aber den Proceß des Wirkens erklärt dieser Uebergang nicht, sondern das 'wirken' beginnt erst, nachdem derselbe geschehen ist.

§ 43.

Allen diesen Schwierigkeiten hat die Lehre des Occasionalismus zu entgehen gesucht: da es nun einmal unmöglich sei, eine von einem Element zum andern übergehende Wirksamkeit zu denken, so solle man diesen Begriff ganz aufgeben und den Weltlauf als eine Reihe von Ereignissen betrachten, deren jedes für das andere nur Gelegenheit oder Signal seines Eintretens sei, keines aber das andere bewirke.

Man sieht leicht, daß in einzelnen Wissenschaften [da, wo die Erforschung des allgemeinen Verfahrens, nach welchem ein Element auf das andere — z. B. der Körper auf die Seele — wirkt, besondere Schwierigkeiten hat, der eigentlich fruchtbare Gewinn der Untersuchung aber gar nicht in der Lösung dieser allgemeinen Frage, sondern in der der speciellen liegt, mit welchen Zuständen des einen Elements, z. B. der Seele, welche Zustände des andern, z. B. des Körpers, nach einem allgemeinen Gesetz verbunden sind] der Occasionalismus Sinn hat als die methodologische Forderung, nicht auf Unerforschliches unnütze Anstrengungen zu richten. Eine Theorie dagegen, eine Erklärung dieses Unerforschten könnte er nur dann werden, wenn ihm der Nachweis gelänge, wodurch denn eigentlich ein Ereigniß a 'Gelegenheit' für ein anderes b sein oder werden kann.

§ 44.

Dieser Nachweis ist immer so versucht worden, daß man Gott als Grund dieses Füreinanderseins der Dinge und Ereignisse betrachtet hat: aus dem einzelnen endlichen Wesen a konnte nie ein bedingender Einfluß für das andere von ihm verschiedene, b, entspringen. Nur Gott, als der Grund von Allem, konnte diese mangelnde Wechselbeziehung suppliren.

Nun ließe sich zuerst sagen, Gott knüpfe in seiner Allmacht an a willkürlich die Folge α und eben deshalb vielleicht an ein zweites, gleiches a eine andere Folge β. Dieses willkürliche, principlose Schalten in der Verknüpfung der Ereignisse hat keine (philosophischen) Vertheidiger gefunden.

Eine zweite Ansicht ließ durch Gott den ganzen Weltlauf bis ins Unendliche der Zeit und bis zu jeder Kleinigkeit des Inhalts hinab in seiner ganzen Reihenfolge von Ereignissen unwandelbar prädestinirt sein ('prästabilirte Harmonie'). Abgesehen nun von andern Einwürfen, müssen wir hier fragen: wenn Gott sich von dieser Welt, nachdem ihr Anfang und mit ihm im Keim der ganze Fortgang geschaffen ist, wieder zurückzieht, — worin liegt dann die Bürgschaft, daß der Lauf dieser Welt die vorbestimmten Ereignisse überhaupt und besonders in der befohlenen Reihenfolge, und nicht ganz verworren, verwirklicht? — Das berühmte Beispiel (Geulincx, leider auch Leibnitz) von zwei Uhren, die vermöge ihrer ersten Einrichtung immer ganz gleich gehen, ohne doch auf einander zu wirken, beweist gar nichts. Denn jede einzelne dieser Uhren kann überhaupt nur gehen und gleichförmig gehen, weil ihre eigenen Theile beständig gesetzlich auf einander wirken.

Eine andere Form der Ansicht lehrt eine allgemeine, hypothetische Prädestination: Gott habe nicht speciell Alles bestimmt was geschehen soll, sondern nur allgemein, daß, wenn irgend ein χ geschieht, dann allemal ein bestimmtes ψ geschehen solle. — Auch diese Ansicht muß den Begriff des Wirkens voraussetzen. Denn wenn ein Ding n den Zustand ψ erleiden soll, so

oft in einem anderen m der Zustand χ vorhanden ist, so muß doch n von dem Vorhandensein des χ etwas merken, um ihn von dem Fall des Nichtvorhandenseins von χ unterscheiden zu können; d. h.: χ oder m muß auf n wirken.

Eine letzte Form der Ansicht endlich behauptet eine beständige Assistenz Gottes (assistentia oder concursus Dei), durch welche er in jedem Augenblick besonders vermittle, daß zu einem eben vorhandenen α die zugehörige Folge β entstehe. — Auch diese Theorie eliminirt den Begriff des Wirkens nicht, sondern enthält ihn doppelt. Denn damit Gott dem α sein β, einem χ aber sein ψ hinzufüge, ist nöthig, daß erstens das Vorhandensein des α oder des χ in dem Augenblick, wo eines von ihnen vorhanden ist, auf Gott wirke, und zwar das Dasein von α anders, als das von χ, und daß zweitens hierauf, in Folge der Consequenz seines eigenen Wesens, Gott auf die betreffenden Dinge zurückwirke, und zwar anders, um β, und wieder anders, um ψ hervorzubringen.

§ 45.

Es würde ferner Nichts zur Erklärung des Wirkens helfen, wenn wir die Beziehung C untersuchen wollten, in der ja allerdings a und b stehen müssen, um eine bestimmte Wirkung zu ergeben.

Im Allgemeinen soll ja C selbst veränderlich sein und mit seiner Aenderung sich auch die entstehende Wirkung ändern. Daher ist C eigentlich nur ein Theil des Grundes, welcher den Inhalt der entstehenden Wirkung bestimmt. Ein allgemeiner Grund aber, um deswillen überhaupt etwas wirklich entsteht, würde nur dann gefunden werden, wenn man alle solchen vorkommenden Beziehungen C, C_1, C_2 ... vergleichen und das ihnen gemeinsame Merkmal bestimmen könnte. Selbst wenn dies möglich wäre, würde aber der allgemeine Charakter Γ, den diese Wirkung-erzeugende Beziehung hätte, nur thatsächlich gelten, d. h. man würde sagen können: zwei Elemente a und b können niemals auf einander

wirken, wenn die Beziehung C zwischen ihnen nicht eine Art der allgemeinen Beziehung Γ ist. Allein, wie dieses Γ es dahin bringt, daß aus allen seinen Arten etwas Wirkliches folgt, während aus anderen Beziehungen nichts folgt, würde ganz so unerklärt bleiben, wie zuvor.

§ 46.

Das Ergebniß des Vorigen ist dieses: Der Begriff des Wirkens ist für unsere Weltauffassung unvermeidlich, und alle Versuche scheitern, die Realität des Wirkens zu leugnen, und dann doch noch den Weltlauf zu begreifen. Aber ebenso gewiß ist, daß die Natur des Wirkens unerklärbar ist, d. h. daß nie gezeigt werden kann, auf welche Weise das Wirken überhaupt gemacht wird oder zu Stande komme, sondern immer blos gezeigt werden kann, welche vorbereitenden Bedingungen, welche Beziehungen zwischen den Wesen jedesmal gegeben sein müssen, damit dieser stets unbegreifliche Act des Wirkens eintrete.

Daß die Frage nach dem Zustandekommen des Wirkens nothwendig unbeantwortbar und an sich sinnlos ist, beweist der Cirkel, zu dem sie sogleich führt. Denn, wenn wir die Bewirkung des 'Wirkens' einsehen wollen, so setzen wir natürlich das Wirken derjenigen Ursache, welche dies zu erklärende Wirken erzeugen soll, nothwendig als bekannt voraus, erklären also das Wirken durch sich selbst.

§ 47.

Obgleich nun eine positive Angabe des Hergangs unmöglich ist, durch den überhaupt das 'wirken' zu Stande gebracht wird, so müssen wir doch wenigstens zu dem Begriff desselben alle die Nebengedanken mitdenken, durch die sein Inhalt möglich wird.

Nun ist erstens klar: wenn a auf ein jetzt vorhandenes, früher aber nicht vorhandenes oder auf ein jetzt in einer Beziehung C zu a stehendes, früher nichtstehendes b eine Wirkung ausüben soll, die es früher nicht ausübte, so reicht es nicht, daß b jetzt da ist, sondern a muß von dieser neuen Thatsache etwas

merken. Das heißt ohne Bild: es muß in a ein von dem Vorhandensein des b abhängiger Zustand α vorhanden sein, welcher fehlt, wenn b fehlt, und welcher für a den zureichenden Grund bildet zu wirken, nachdem es früher nicht wirkte; d. h. kurz: damit a auf b wirke, muß es durch ein von b ihm widerfahrendes Leiden dazu veranlaßt werden. Von dieser Wirkung des b auf a gilt ganz das Nämliche, und die Fortsetzung dieser Betrachtung lehrt, daß jede zwei Elemente, die auf einander wirken sollen, bereits vorher gewirkt haben müssen; und so in infinitum. Es ist daher unmöglich, überhaupt absolut vom Anfang einer Wechselwirkung zwischen den Dingen zu sprechen. Vielmehr muß, wie sich als eine leichte Folgerung ergibt, Wechselwirkung aller Dinge miteinander als eine ewige, niemals unterbrochene Thatsache angesehen werden. Es wechselt in der Welt nicht Wirken mit Nicht-Wirken ab, sondern innerhalb des beständigen Wirkens ändert sich nur die Form der einzelnen Wirkungen.

§ 48.

Zweitens aber bemerken wir, daß auch in dieser Auffassung immer noch das 'Uebergehen' eines Einflusses von einem Wesen a zum andern b vorausgesetzt wird, d. h. daß dasjenige, was im Innern des einen Wesens ist oder geschieht, als hinreichender Grund dafür betrachtet wird, daß auch in dem andern, b, etwas sei oder geschehe.

So lange nun a und b als voneinander unabhängige, selbständige Wesen gelten, wie ähnlich, vergleichbar oder verwandt ihre Naturen auch immerhin sonst sein mögen, so lange hat diese Annahme keinen Grund der Möglichkeit: die Zustände von a gehen b nichts an, und umgekehrt. Alle Bemühungen aber, durch Vorstellungen vom Uebergehen eines Einflusses diese an sich ganz isolirten Dinge nachträglich in eine Beziehung zu bringen, haben sich völlig fruchtlos erwiesen.

Soll daher das Wirken überhaupt als möglich erscheinen,

so muß diese Annahme von der Selbständigkeit der Dinge gegeneinander durchaus negirt werden: ein Zustand α, der in dem Element a stattfindet, muß eben um deswillen, daß er in a ist, zugleich ein Leiden in b sein, nicht aber nöthig haben, erst durch einen von a ausgehenden Einfluß ein solches Leiden von b zu werden.

Diese Forderung ist nur erfüllbar durch die Annahme, daß alle einzelnen Dinge substantiell Eines sind, d. h. daß sie gar nicht blos, nachdem jedes Einzelne unabhängig für sich da ist, später durch allerlei 'Beziehungen' verknüpft werden, sondern daß sie von Anfang an nur verschiedene Modificationen eines einzigen Wesens sind, das wir einstweilen mit dem Namen des Unendlichen, des Absoluten = M bezeichnen wollen.

Die formelle Folge dieser Annahme ist diese: Das Element a ist nur = $M_{(x)}$, das Element b = $M_{(y)}$ u. s. f. Jeder Zustand α, der in a statt hat, ist daher zugleich Zustand des M, und durch diesen Zustand wird M gemäß seiner eigenen Natur zur Erzeugung eines Folgezustandes β genöthigt, welcher nun als Zustand des b auftritt, in Wahrheit aber ein Zustand des M ist, durch den seine vorige Modification $M_{(y)}$ geändert wird.

Die Wirkung findet also zwar wirklich statt, aber nur scheinbar zwischen den beiden endlichen Wesen als solchen. In Wahrheit wirkt das Absolute auf sich selbst, indem es vermöge der Einheit und Consequenz seiner eigenen Natur den Zustand, den es als das Wesen a erleidet, nicht erleiden kann, ohne zugleich als das Wesen b einen Folgezustand zu erleiden, der nun unserer Beobachtung als eine Wirkung des a auf b erscheint.

Auf welche Weise freilich es zugeht, daß auch nur innerhalb des Einen unendlichen Wesens ein Zustand desselben einen anderen hervorbringe, bleibt hierbei völlig unerklärt, und man muß sich darüber nicht täuschen. Wie überhaupt das 'wirken' gemacht wird, ist so unsagbar, als wie das 'sein' gemacht wird. Der Sinn dieser letzten Betrachtung war nur der, das Hinderniß hinwegzuräumen,

welches, in der Selbständigkeit der einzelnen Dinge bestehend, das Eintreten dieses unerklärlichen Processes allemal widersprechend macht, worin er selber auch bestehen möge.

Endlich ist zu bemerken, daß der Begriff des Unendlichen oder des Einen realen Wesens, welchen wir hier gebraucht haben, vorläufig nur ein Postulat bezeichnet. Dagegen bleibt späterer Untersuchung die Frage vorbehalten, wie dieses Unendliche selbst und wie die Modificationen desselben zu denken sind, für welche wir die einzelnen Dinge erklären.

Zweiter Haupttheil.

Kosmologie.

Vorbemerkung.

§ 49.

Die gemeine Weltauffassung ging von der Annahme aus, eine Vielheit an sich selbständiger Dinge bringe den veränderlichen Weltlauf dadurch hervor, daß sie in wechselseitigen Beziehungen stehe, diese Beziehungen sich ändern, und mit jeder solchen Aenderung auch eine Aenderung in den eigenen Zuständen der Dinge entstehe.

Die Annahme nun einer Vielheit selbständiger Dinge hat sich am Ende der Ontologie unmöglich gezeigt. Allein schon die gemeine Meinung führte sie ja gar nicht durch. Denn indem sie die Dinge sich auf einander beziehen und alle zusammen Eine Welt bilden ließ, setzte sie offenbar die selbständige Existenz irgend eines Hintergrundes oder eines Medium voraus, welches zwar nicht real sei, in welchem aber die Beziehungen von einem Realen zum andern verlaufen.

Es fragt sich nun, in welcher Weise außer dem Realen ein solcher Hintergrund, eine nichtreale Form existiren könne, in welcher das Reale durch seine Ordnung ein zusammenhängendes

Weltganze, einen Kosmos, darstelle. — Es bedarf kaum der Angabe, daß Raum und Zeit (und Bewegung) die wesentlichsten dieser Formen sind, deren Betrachtung der Kosmologie obliegt.

Erstes Kapitel.

Vom Raum, der Zeit und der Bewegung.

§ 50.

Metaphysisch fragen wir nicht, wenigstens nicht zuerst, woher unsere Raumvorstellungen entstehen, sondern nur, was sie bedeuten, nachdem sie fertig sind, und welche Anwendung sie infolge dieser Bedeutung auf das Reale haben können.

Der logischen Form des Vorstellens nach unterscheidet sich der Raum als 'Anschauung' von den Begriffen, die wir sonst von Gegenständen bilden.

Jeder Begriff enthält eine allgemeine Regel der Verknüpfung gewisser Merkmale und verlangt von jedem Exemplar, das unter ihn fallen soll, Gehorsam gegen diese Regel, läßt jedoch ganz unbestimmt, in wie vielen und in was für Exemplaren er selbst sich ausprägen wird, stiftet auch zwischen den einzelnen Exemplaren nicht das geringste von ihnen nothwendig zu befolgende gegenseitige Verhältniß. Denn was man Coordination der Arten oder der Exemplare innerhalb ihres Allgemeinbegriffs nennt, bedeutet blos die Gemeinsamkeit ihrer Subordination unter dies Allgemeine, aber durchaus kein anderes bestimmtes Verhalten des einen Exemplars zum anderen.

Auch alles Räumliche ist einer solchen gemeinsamen Regel der Verknüpfung unterworfen, die man z. B. so ausdrücken mag: zwischen je zwei einzelnen Punkten ist eine gerade Linie und nur eine möglich. Allein dieses Gesetz gilt nicht blos für jeden einzelnen Anwendungsfall besonders, z. B. für jedes einzelne Punktpaar, so daß dabei ganz zweifelhaft bliebe, wie sich dies

Paar zu einem anderen Paar verhält, das demselben Gesetz folgt, sondern eben dieses Gesetz verknüpft zugleich alle Fälle seiner Anwendung so unter einander, daß jedes Punktpaar zu jedem anderen in derselben gesetzlichen Beziehung steht, wie die Punkte jedes einzelnen.

Der Raum erscheint uns daher nicht als ein Allgemeines, das in irgend welchen irgendwo befindlichen übrigens zusammenhanglosen Beispielen vorkommt, sondern als ein Ganzes, welches alle einzelnen Anwendungsfälle des in ihm herrschenden Gesetzes nach demselben Gesetz als seine Theile zu einer gleichzeitigen Summe verbindet.

Dies ist der Grund, warum für den Raum der von Kant gewählte Name der Anschauung dem des Begriffs vorzuziehen ist: es gibt nur einen Raum, und dieser ist stets vorhanden; alle einzelnen Räume sind nur Theile dieses Ganzen und sind gleichfalls stets präsent.

§ 51.

Die gewöhnliche Meinung faßt ebendeshalb den Raum sehr leicht als eine fertige, leere, dennoch für sich bestehende, dem Realen vorausgehende Form, welche diesem einen Ort darbietet.

Der Begriff einer solchen 'Form' indessen ist nicht ein aus anderweitigen Beispielen entlehnter und durch diese gerechtfertigter allgemeiner Begriff, den man nun zur Erklärung des Raumes benutzen könnte, indem man den Raum ihm unterordnete; er ist vielmehr ganz aus der Analogie räumlicher Gefäße entsprungen, welche als 'leere Formen' blos beziehungsweise gelten können, weil ein anderer Stoff in dem von ihnen eingeschlossenen Raume Platz nehmen kann. Dagegen bestehen sie selbst aus einem realen Stoff, sind also nicht 'leere Formen' in dem Sinn, in welchem man den Raum so nennen möchte. Daß der Begriff einer leeren Form, die durch kein Reales gebildet wird, sondern allem Realen vorangeht, an sich unmöglich sei, geht aus der Ueberlegung dieses Beispiels hervor.

Die anderen Ausdrücke, welche den Raum 'das Ganze der Beziehungen der Dinge' oder 'die Ordnung der Dinge' oder 'das Ganze der Verhältnisse zwischen ihnen' nennen, irren alle darin, daß sie gar nicht ausdrücken, was wir wirklich unter dem Raum meinen. Denn in der That ist er ja gar nicht eine bestimmte Ordnung oder Beziehung oder Gestalt der Dinge, sondern von dem allen nur die Möglichkeit — das an sich ganz gestaltlose, ordnungs- und beziehungslose unbegreifliche Princip, welches unendlich viele verschiedene 'Gestalten', 'Ordnungen' oder 'Beziehungen' der Dinge möglich macht.

§ 52.

Wäre nun der Raum wirklich ein zusammenhängendes Ganze von Beziehungen zwischen den Dingen, so würde er schon um deswillen keine eigene, von den Dingen unabhängige, sie umfassende oder ihnen vorangehende Existenz haben können.

Zwar sprechen wir gewöhnlich von Beziehungen, als könnten diese wirklich sich so zwischen den Dingen befinden, daß sie zwei derselben verbänden, ohne selbst in einem von beiden zu sein. Aber diese Vorstellungsweise ist ganz offenbar nur eine Folge unserer Anschauung vom Raume, durch die es allein möglich ist, unter jenem 'zwischen' nicht eine bloße Negation des Realen, nicht ein bloßes Nichtsein, sondern eine selbst positiv anschauliche Art dieses Voneinandergeschieden- oder -getrenntseins der realen Elemente vorzustellen.

Daher kann der Raum selbst nicht dadurch als selbständig existirend nachgewiesen werden, daß man sich auf Beziehungen beruft, die zwischen dem Realen existirten und doch weder Nichts, noch das Reale selbst wären. Vielmehr gibt der Raum blos Veranlassung, diese falsche Vorstellung von den Beziehungen zu corrigiren und sich bewußt zu werden, daß in der That außer dem Seienden nichts sein kann, daß also nur das Seiende und seine inneren Zustände 'sind'.

Mithin: können die räumlichen Beziehungen nicht als innere Zustände der Dinge, sondern müssen sie und wollen sie als blos äußere Verhältnisse zwischen ihnen gelten, so können sie consequent nur als innere Zustände des die Dinge wahrnehmenden Geistes, d. h. als Formen unserer Anschauung existiren, haben aber nicht ein solches Dasein für sich, daß sie durch unsere Anschauung blos wahrgenommen würden.

Wenn endlich dies in Bezug auf alle die bestimmten Beziehungen gilt, in denen in einem bestimmten Augenblicke die Dinge wirklich zu stehen scheinen, also von dem räumlichen Bilde, das die Welt in diesem Augenblick gewährt, so gilt es noch viel mehr von der allgemeinen Vorstellung des unendlichen leeren Raumes, der als solcher blos eine Möglichkeit von Beziehungen ist: er kann noch viel mehr blos als ein Bild existiren, das nur in und für unsere Anschauung entsteht, wenn sie sich des Gemeinsamen und Gesetzlichen erinnert, was in allen ihren einzelnen räumlichen Anschauungen vorkommt.

§ 53.

Dieser Satz von der 'Idealität des Raumes' ist von Kant aus etwas anderen Gründen aufgestellt und von ihm und seiner Schule hauptsächlich benutzt worden, um die völlige Unvergleichbarkeit der wahren Natur der Dinge mit der scheinbaren Gestalt, die sie in unserer Anschauung annehmen, hervorzuheben.

Allein diese Ausdrücke, 'der Raum sei eine subjective Form der Anschauung, die wir den Dingen entgegenbringen, und in welche nur für uns die Dinge fallen, obgleich sie an sich allem Räumlichen ganz unvergleichbar seien', sind deshalb widersprechend, weil ja natürlich das, was in irgend eine Form auch nur fallen können soll, nothwendig irgend wie für diese Form passen muß, also ihr nicht absolut unvergleichbar sein darf.

Anderseits haben wir ja nicht blos die leere Anschauung des unendlichen Raumes, sondern nehmen in ihm verschiedene Erschei-

nungen an Plätzen wahr, welche wir nicht beliebig in anderer Ordnung wahrnehmen können, sondern sehen müssen, wie sie sind. Es muß folglich in den Dingen ein Grund sein, der ihnen diese bestimmten Plätze anweist; das heißt: sind sie auch selbst nicht räumlich und bestehen auch zwischen ihnen selbst keine räumlichen Verhältnisse, so muß es doch andere, unräumliche oder intellectuelle, Verhältnisse geben, welche überhaupt durch Raumverhältnisse abgebildet werden können und im Besonderen den Grund abgeben, warum dann, wenn sie von irgend einer Anschauung räumlich aufgefaßt werden, jedes Ding an einem bestimmten Orte des Raumes zu sein scheinen muß.

§ 54.

Fragt man, worin die 'intellectuellen Beziehungen' der Dinge bestehen, so würde es nicht hinreichen, sie blos in Gleichheit oder Aehnlichkeit und verschiedenen Graden der Verwandtschaft und des Gegensatzes ihrer Naturen zu suchen. Denn dies alles ist für je zwei Dinge unveränderlich bestimmt, die räumliche Anordnung der Welt würde daher, wenn sie nur hiervon abhinge, immer dieselbe sein. Da die Dinge aber ihren Ort ändern, so muß der Grund ihrer Orte in den Wechselwirkungen liegen, die sie veränderlich auf einander ausüben.

Mit dieser Annahme ist zugleich die Ungenauigkeit des Ausdrucks im vorigen § berichtigt. Nämlich 'intellectuelle Beziehungen' können so wenig wie andere zwischen den Dingen stattfinden; es existiren nur die Zustände, die jedes Ding innerlich leidet, und zwar nicht, wie die gewöhnliche Meinung annimmt, kraft einer diesem Wechselwirken vorangehenden und es begründenden 'Beziehung' zwischen beiden, sondern unmittelbar. Erst nachdem die Dinge, weil sie sämmtlich nur Modificationen Eines Absoluten sind, unmittelbar und ohne irgend einen Zwischenmechanismus auf einander gewirkt haben, scheinen sie unserem Denken, wenn es diesen Fall ihres Wirkens mit dem ihres Nichtwirkens vergleicht, in einer 'Beziehung' zu stehen, welche das

Wirken bedingt, während eigentlich ganz umgekehrt ihr Wirken, wenn es gedacht werden soll, nur unser Denken nöthigt, die Vorstellungen der Dinge in eine andere Beziehung zu setzen, als wenn ihr Nichtwirken gedacht werden soll.

Endlich versteht sich von selbst, daß das bloße Wechselwirken zweier Dinge a und b für unsere Seele c gar kein Grund ist, a und b überhaupt, noch weniger sie in einer bestimmten Ordnung anzuschauen, sondern nur, weil a und b vermöge ihrer Natur und vermöge der Zustände, die sie selbst jetzt von einander leiden, auch auf c (unsere Seele) wirken und in ihr die Eindrücke α und β erzeugen, kann die Seele genöthigt sein, a und b überhaupt wahrzunehmen und zwar um des bestimmten Grades der Verwandtschaft oder des Gegensatzes willen, der zwischen α und β stattfindet, sie in bestimmter gegenseitiger Lage anzuschauen, während in einem anderen Augenblick, wo vermöge veränderter Wechselwirkung zwischen a und b auch α und β in die neuen Werthe α', β' übergehen, die Seele beide in entsprechend verschiedener räumlicher Ordnung anschauen wird.

§ 55.

Nach gewöhnlicher Ansicht also ist der Raum und die Dinge sind in ihm; nach der unsrigen sind nur die Dinge und zwischen ihnen ist nichts, der Raum aber ist in ihnen, d. h.: dem einzelnen Wesen erscheinen die anderen, mit denen es unmittelbar oder mittelbar in Wechselwirkung steht, nach Art und Größe dessen, was es von ihnen leidet, angeordnet in einem Raume, der sich nur innerhalb des einzelnen Wesens als dessen Anschauung ausbreitet, und in dem es sich selbst einen bestimmten Platz anweist.

Kant hatte die ‘Idealität des Raumes’ so verstanden, daß der Raum nur menschliche Anschauungsform, andere und höhere Wesen nicht an ihn gebunden seien. Die späteren Systeme suchten dagegen diese anthropologische Beschränkung wieder aufzuheben. Sie versuchten entweder, wie die idealistischen Systeme (Schelling, Hegel), den Nachweis, Raum sei eine nothwendige, consequente

4*

Folge der Entwicklung der Totalidee, die überhaupt in der Welt zur Erscheinung strebt, oder sie meinten, wie die realistischen (Herbart), zu zeigen, wie räumliche Auffassung in jedem Wesen unvermeidlich entstehen müsse, welches überhaupt Vorstellungen bildet und mannigfache Vorstellungen mit einander verknüpft. Keine dieser Deductionen entgeht dem Tadel, auf irgend eine Weise das specifisch Räumliche des Raumes, also das, was zu deduciren war, unter die abstracten Begriffe, aus denen es zu deduciren war, heimlich eingeschwärzt zu haben. Eine Entscheidung scheint daher nicht möglich. Obgleich sehr unwahrscheinlich ist, daß anderen Wesen die Welt unräumlich und doch auf andere Weise anschaulich erscheinen sollte, so ist doch die Nothwendigkeit der Raumanschauung für jedes vorstellende Wesen nicht zu erweisen.

§ 56.

Eine Anschauung der unendlichen 'Zeit' besitzen wir überhaupt wohl gar nicht unmittelbar, sondern blos mit Hülfe der Raumanschauung und zugleich im Gegensatz zu derselben. Indem wir nämlich eine Raumlinie vorstellen, deren sämmtliche Punkte auf gleiche Weise existiren, gewinnen wir daran ein anschauliches Gesammtbild für den eigentlich entgegengesetzten Fall der 'Zeit', deren Linie aus Punkten besteht, von denen der eine ist, wenn der andere nicht ist.

Dies wird durch die gewöhnliche Definition, Raum sei Form des Nebeneinander, Zeit die des Nacheinander, passend genug bezeichnet. Es besteht aber das 'Nacheinander' in einer einseitigen Abhängigkeit je zweier Zustände des Wirklichen α_1 und α_2, so daß α_1 die Bedingung der Wirklichkeit des α_2, aber α_2 nicht die der Wirklichkeit von α_1 ist. Stellt man sich die einzelnen denkbaren Fälle des Vorkommens dieser Abhängigkeit zu einem (freilich unendlichen) Ganzen summirt vor, und zwar nach demselben Gesetz, welches für jeden einzelnen gilt, so entsteht die Anschauung von der unendlichen leeren Zeit, deren jeder Moment einseitig

von dem einen seiner Nachbarn abhängt und einseitig den andern begründet.

Ganz ähnliche Betrachtungen wie bei dem Raum lehren, daß auch der Zeit keine irgendwie beschaffene selbständige Existenz zukommen kann, sondern daß sie nur als Anschauung in dem Vorstellen des Geistes existiren muß. Es ist nicht nöthig, die Widersprüche ausführlich zu prüfen, in welche die beiden Versuche, eine objective Zeit zu denken, verwickeln, nämlich

1) die ruhende leere Zeit, in welcher die Ereignisse verlaufen, ist, sofern sie ruht, keine 'Zeit', sondern ein anderer Hintergrund, an dem zu verlaufen die Ereignisse selbst wieder 'Zeit' brauchen;

2) die verlaufende leere Zeit, welche die Ereignisse mit sich nimmt, kann in der That weder verlaufen, da in ihr kein Moment von dem andern verschieden ist, noch die Ereignisse mitnehmen, da keiner ihrer Momente mehr Beziehung zu einem bestimmten Ereigniß hat, als ein anderer.

Die Fortsetzung dieser Ueberlegung führt zu dem Resultat, daß zwischen den Ereignissen oder vor ihnen leere Zeit weder ist, noch verläuft, sondern daß, wenn das in bestimmten einseitigen Abhängigkeitsverhältnissen geordnete lebendige Aufeinanderwirken der Dinge Gegenstand der Wahrnehmung für ein wahrnehmendes Wesen wird, dann jedesmal das Bedingende vorherzugehen, das Bedingte zu folgen, das gesammte Geschehen aber in einer unendlichen Zeit zu verlaufen scheinen muß.

§ 57.

Die Vorstellung dieser 'Idealität der Zeit' ist viel schwieriger zu fassen, als die analoge vom Raum.

Um nämlich übersinnliche Verhältnisse des Mannigfachen räumlich anzuschauen, bedarf die Seele nicht selbst des Raumes, oder: sie kann das Räumliche als Product ihres Anschauens hervorbringen, ohne daß ihr producirendes Verfahren selbst räumlich zu sein braucht. Wenn wir dagegen sagen: unzeitliche Ver-

hältnisse eines Mannigfachen erscheinen zeitlich, wenn sie auf ein Wahrnehmendes wirken, so setzen wir entweder wenigstens dieses Wirken auf uns als einen zeitlichen Verlauf voraus, oder, wenn wir annehmen wollten, daß auch dies Wirken ein zeitloser Eindruck sei, so scheint es doch, als könnte unser Vorstellen den einen Theil jenes Mannigfachen nicht als früheren, den anderen nicht als späteren setzen, ohne selber die Setzung des ersten früher, die des zweiten später auszuführen. Wenn daher auch aus der ganzen objectiven Welt alles Zeitliche eliminirt würde, so scheint es doch, das Anschauen selbst würde Zeit zu der Procedur brauchen, durch die es das Unzeitliche als zeitlich anschaut.

Auf diesen Einwurf antworten wir nun, daß ganz im Gegentheil wir niemals eine Vorstellung des 'Successiven' haben würden, wenn unser Vorstellen desselben successiv wäre. Wir würden dann zwar erst a, dann b vorstellen, die Thatsache aber, daß diese beiden Vorstellungen in uns aufeinander folgten, würden wir doch nur durch ein drittes Vorstellen gewahr werden, für welches sie nicht aufeinander folgen, sondern in Einer gleichzeitigen Anschauung begriffen werden, jedoch so, daß seiner Natur nach a dem b als bedingender Grund, d. h. nun als Früheres, vorangesetzt wird.

So außerordentlich schwer es auch sein mag, die damit streitende Gewohnheit zu ändern, so müssen wir doch auf gleiche Weise auch unser ganzes Leben und die in unseren Erinnerungen auftretende Succession unserer Schicksale betrachten. Wir leugnen nämlich nicht, daß in der unzeitlichen Wirklichkeit, die wir allein behaupten, jene einseitige Abhängigkeit ihrer Bestandtheile wirklich vorhanden sei, welche wir, weil wir einmal sie zeitlich aufzufassen genöthigt sind, als (zeitliche) Succession ansehen; wir leugnen blos, daß es einer außer den Ereignissen und außer unserem Vorstellen existirenden leeren Zeit bedürfe, damit jene einseitige Abhängigkeit stattfinde oder uns als Zeitfolge erscheine.

Also auch das Ganze unseres Lebens ist ein so gegliedertes Ganze, daß dem Bewußtsein, welches von einem Theil desselben angefüllt ist, alle anderen Theile in bestimmten Abständen näherer oder entfernterer Beziehung zu diesem zu stehen scheinen, d. h. dem Bewußtsein des Augenblicks die Reihe der Zustände, die diesen Augenblick begründen, als längere oder kürzere 'Vergangenheit' erscheinen muß.

§ 58.

Man kann zweitens gegen die Idealität der Zeit im Grunde den gleichen Einwand dahin formuliren: ein 'unzeitliches Geschehen und Wirken' sei an sich undenkbar, und müsse doch angenommen werden, wenn wir die zeitliche Erscheinung des Unzeitlichen festhalten wollten.

Nun ist richtig: weil wir einmal an die Form der Zeitanschauung gebunden sind, so fassen wir Geschehen und Wirken immer zeitlich und das 'unzeitliche Geschehen' ist ein Widerspruch gegen den Sprachgebrauch. Anderseits aber wird man einsehen, daß der wesentliche Gedanke, der den Begriff des Wirkens ausmacht, nämlich der der 'thatkräftigen Bedingung' des einen durch das andere, zu seiner Geltung der 'Zeit' nicht bedarf. Das heißt: das Dasein oder der Verlauf einer 'leeren Zeit' kann niemals begreiflicher machen, als es ohne dies sein würde, wie eigentlich ein a es anfängt, um ein b zu bedingen oder hervorzubringen. Sobald in a der vollständige Grund von b liegt, so kann die Zeit nichts dazu thun, die Existenz von b zu erleichtern oder zu erschweren. Wenn in der Erfahrung uns ein Zeitverlauf nöthig scheint, damit die Ursache a ihre Wirkung z hervorbringe, so wirkt doch die Zeit hier nicht durch ihre leere Ausdehnung zwischen a und z begünstigend, sondern nur weil a nicht unmittelbar der Grund von z, sondern nur der von b, b der von c, c der von d, . . ., y der von z ist, so kann a in z nur durch eine Reihe von Zwischenzuständen übergehen, welche sich unserer Anschauung als Anfüllung einer bestimmten Zeitdauer darstellt.

§ 59.

'Bewegung' können wir nicht, ursprünglich, als Durchlaufung eines Raumes definiren. Dies könnte nur gesagt werden, wenn der Raum objectiv etwas wäre, was durchlaufen werden könnte oder dessen Durchlaufung als eine Art von Leistung oder Arbeit gelten dürfte. Allein der Raum ist nur eine Anschauung für uns und auch für uns nicht primo loco Anschauung einer unendlichen Größe der Ausdehnung, sondern eigentlich nur Vorstellung des zusammengehörigen Systems von Oertern, die den verschiedenen realen Elementen vermöge ihrer übersinnlichen Beziehungen zu einander in unserer Anschauung zukommen.

'Bewegung' heißt daher für uns zunächst 'Ortsveränderung'. Aendern sich nämlich jene Beziehungen zwischen den Dingen (realen Elementen), um deren willen diese an bestimmten Orten erscheinen mußten, so müssen sie nun an den neuen Orten erscheinen, welche ihnen die Summe ihrer veränderten Beziehungen vorschreibt.

§ 60.

Fügten wir nichts weiter hinzu, so würde aus unserer Definition folgen, daß ein Ding an seinem alten Ort α zu erscheinen aufhöre und an seinem neuen Ort ω zu erscheinen anfange, ohne in allen den Punkten zwischen α und ω erschienen zu sein, d. h. ohne die Entfernung $\alpha\omega$ durchlaufen zu haben. Aber dies geschieht blos im Märchen; in Wirklichkeit ändert ein Ding seinen Ort blos, indem es vom früheren α zu dem neuen ω durch alle Zwischenorte übergeht.

Auf diese Weise durch die Erfahrung aufmerksam gemacht, erkennen wir die Unvollständigkeit unseres metaphysischen Begriffs von der Bewegung und suchen ihn zu ergänzen. Dazu reicht aber die Berufung auf ein 'allgemeines Gesetz der Stetigkeit' nicht hin, nach welchem von einem Größenwerth α zu einem anderen gleichartigen ω nur durch sämmtliche denkbare Zwischenwerthe

gekommen werden könne. Denn an sich ist dieser Satz nur ein Gesetz unseres mathematischen Vorstellens und sagt: wenn zwei bestimmte Werthe α und ω gegeben sind, so ist die Differenz zwischen ihnen nicht willkürlich, sondern auch bestimmt, und man kann im Denken das α nicht zu ω wachsen lassen, ohne die ganze Differenz $\omega - \alpha$ hinzuzufügen, diese aber nicht, ohne vorher jeden ihrer Theile zu α hinzugefügt zu denken. Die Frage dagegen, die uns interessirt, ob die Dinge an dasselbe Gesetz gebunden sind, dem unser Vorstellen folgt, ist dadurch noch gar nicht entschieden.

Wir suchen die Entscheidung auf folgendem Wege: der Ort α eines Wesens a sei bestimmt durch seine Relationen zu b, c . . . z. Der Grund zu einem neuen Ort ω trete dann ein, wenn zwischen c und d die früher bestandene Relation sich ändert. Ebenso der Grund zu einem anderen neuen Ort ω' desselben Wesens, wenn die frühere Relation zwischen f und g sich ändert. Wären nun die beiden letzterwähnten Gründe für die neuen Orte des Wesens nur durch ihren qualitativen Inhalt, d. h. hier: durch die Lage des Ortes, den sie verlangen, bestimmt, so würde gar kein Princip der Entscheidung vorhanden sein, nach welchem einer dieser Gründe, wenn sie gleichzeitig wirken, dem anderen vorgezogen oder gleichgestellt werden müßte. Wir müssen also jede Beziehung, welche einen Ort bestimmt, nicht blos als Bestimmung dieses Ortes, im Gegensatz zu einem anderen, sondern zugleich als eine Größe der Kraft auffassen, mit welcher sie ihre Forderung zu erfüllen strebt.

Dasselbe gilt nun auch von derjenigen Beziehung, welche den ursprünglichen Ort α eines Dinges bestimmte; auch sie muß man als eine Größe auffassen, welche dem Grunde für den neuen Ort ω widersteht, nicht einfach wegfällt, wenn der Grund zu ω eintritt, sondern von demselben überwunden werden muß. Dies geschieht nur dadurch, daß die Größe α durch alle Mittelwerthe hindurch bis zu Null verschwindet, und dadurch der Grund für ω

entsprechend so anwächst, bis er die Intensität erreicht, die ihm nach der Aufhebung des α möglich bleibt, und die nun den neuen Ort ω bestimmt.

Wenn nun allgemein die Gesammtheit der Verhältnisse eines Dinges zu allen übrigen der Grund seines Erscheinens an einem bestimmten Orte ist, so müssen auch alle die abgeänderten Verhältnisse, die während des Streites jener beiden Gründe successiv eintreten, sich in stetig aufeinanderfolgenden Erscheinungen des Dinges an durch sie bestimmten mittleren Orten zeigen, d. h.: das bewegte Element kommt von seinem alten Ort α an den neuen ω nur, indem es der Reihe nach an allen Punkten zwischen α und ω erscheint, also (im einfachsten Fall) die gerade Raumlinie $\alpha\omega$ durchläuft.

§ 61.

Es würde ferner, wenn Bewegung Ortsveränderung ist, zu folgen scheinen, daß sie von selbst aufhören müsse nach Erreichung des neuen Ortes, den die veränderten Verhältnisse bestimmen. — Dies widerspricht dem bekannten Grundsatz der Mechanik (von der 'Beharrung' oder 'Trägheit'), nach dem jede angefangene Bewegung geradlinig und gleichförmig ins Unendliche fortdauert, wenn sie nicht gehindert wird.

An der Richtigkeit dieses Gesetzes ist nicht zu zweifeln. Eine directe metaphysische Deduction desselben ist aber unmöglich; denn alle allgemeineren Gesichtspunkte, auf die man es zurückführen könnte, sind unfruchtbar. Z. B. der Satz, daß die bedingte Wirkung mit dem Aufhören der bedingenden Ursache wegfallen müsse (welcher Satz gegen das Gesetz spräche), ist offenbar allgemein nicht richtig; denn es gibt zahlreiche Effecte, die zwar einer erzeugenden, aber zur Fortdauer keiner erhaltenden Ursache bedürfen. Der entgegengesetzte Satz aber, Alles, was einmal sei oder geschehe, das sei und geschehe eben, könne niemals von selbst aufhören, sondern müsse durch gleichartiges Sein und Geschehen aufgehoben werden, mag zwar das Richtige ausdrücken, ist aber nicht so klar,

daß er sich als denknothwendig von selbst verstände oder aus anderen Sätzen deducirbar wäre.

Es scheint nichts übrig zu bleiben, als der Versuch, das 'Gesetz der Beharrung' auf apagogischem Wege, als nothwendige Annahme, zu erweisen. Der Naturphilosophie bleibt überlassen, zu zeigen, daß eine Bewegung oder irgend ein Werden überhaupt gar nicht wirklich zu Stande kommen, eine Linie von endlicher Größe überhaupt gar nicht durchlaufen werden könnte, wenn man nicht als den Effect, den die bewegungserzeugende Ursache durch ein augenblickliches Wirken in irgend einem Element hervorbringt, eine Geschwindigkeit ansieht, d. h. ein Streben, in alle Ewigkeit hinaus in jeder Zeiteinheit einen bestimmten Raum zu durchlaufen.

Zweites Kapitel.

Von der Materie.

§ 62.

In der Erfahrung finden wir verschiedene Erscheinungen, die wir 'Körper' nennen, vor, und an ihnen allen, trotz ihrer Unterschiede, gewisse gemeinsame Verhaltungsweisen, wie Ausdehnung und Widerstand gegen Verkleinerung des eingenommenen Raumes ('Undurchdringlichkeit') ꝛc. Diese Verhaltungsweisen zusammengenommen können wir als 'die Eigenschaft der Materialität' bezeichnen, und jede Erscheinung, welche sie hat, heißt um deswillen 'eine Materie'. — Die Aufgabe der Metaphysik ist: zu zeigen, auf welche Weise irgend welche an sich übersinnliche, unausgedehnte reale Wesen uns diese Erscheinung einer Materie geben können.

Wenn man auf diese Frage antwortet, es geschehe dies, weil in allen diesen Körpern eine und dieselbe Materie vorhanden, dieser aber ein für allemal eigenthümlich sei, ausgedehnt zu sein und zu widerstehen, so erklärt man offenbar einerseits die Materialität nicht, und macht anderseits eine Hypothese, die nur zulässig wäre, wenn sie anderweitige specielle Gründe hätte. Denn

sonst ist ebensogut auch denkbar, daß 'Materialität' auf einer formellen Verbindungsweise realer Elemente beruht, ohne daß diese Elemente ihrem Wesen nach gleich zu sein brauchen. Soll dennoch dies letztere angenommen werden, so muß es für diese Einerleiheit alles Realen expresse anderweitige Gründe geben.

Endlich ist klar, daß von 'Einer Materie' oder von 'der (allgemeinen) Materie' niemals so gesprochen werden kann, als wäre sie blos Materie und nichts weiter. Da vielmehr 'Materialität' nur eine formelle Eigenschaft ist, die ein für sich denkbares Subject voraussetzt, dem sie zukommt, so müßte auch diese 'allgemeine Materie' sich als ein concret bestimmtes Wesen von anderen denkbaren, aber nicht wirklichen 'Materien' unterscheiden.

§ 63.

Die Versuche zur Erklärung der Materie können zunächst zwei verschiedene Absichten haben:

Die realistischen Systeme, die überall den Causalzusammenhang der Wirklichkeit aufsuchen, mithin fragen, unter welchen Bedingungen etwas entsteht, besteht und vergeht, kommen auch hier zu eigentlichen 'Constructionen der Materie', d. h. zu Versuchen, das Zustandekommen der Materialität aus irgend welchen Wechselwirkungen oder Thätigkeiten an sich nichtmaterieller aber realer Elemente zu begreifen.

Die idealistischen Systeme, denen nur die Bedeutung am Herzen liegt, welche das Dasein jedes Einzelnen für den vollständigen Ausdruck der einzigen umfassenden Weltidee hat, kommen nur zu 'Deductionen der Materie', d. h. sie zeigen, daß das Dasein der Materie unerläßlich sei, wenn jene Weltidee sich vollständig ausdrücken soll; aber sie sagen nicht, auf welche Weise dieses Postulat wirklich erfüllt wird.

Eine große Menge von Versuchen endlich hat sich diesen Unterschied zweier Absichten überhaupt nicht klar gemacht, und schwankt undeutlich zwischen Construction und Deduction.

§ 64.

Die Construction Kant's enthält

1) den richtigen Gedanken, daß Materie ihren Raum nicht durch ihr bloßes Dasein erfülle, da an sich das Zugleichsein unzähliger Dinge an völlig demselben Ort keinen Widerspruch enthält. Wenn dennoch die Materie dem Eindringen einer andern oder auch ihrer eigenen Zerreißung widersteht, so thue sie das durch Kräfte der Attraction und Repulsion, welche sie auf andere Materien und zugleich in sich selbst von Theil zu Theil ausübt, und auf dieser letzteren Ausübung der Kräfte beruhe denn auch ihre Ausdehnung überhaupt. — Es ist aber

2) zu tadeln, daß in dieser Construction niemals ganz deutlich wird, wer die Subjecte sind, die jene Kräfte ausüben. Ist Das, was attrahirt oder repellirt, selbst schon ausgedehnter Körper, so wird dadurch nicht die Materie construirt, sondern nur das weitere Verhalten fertiger Materien gegen einander. Sind jene Subjecte nicht Materie, so müßten sie wohl Dinge-an-sich sein. Da aber von solchen Kant keinerlei positive Behauptungen sich gestattet, so könnten sie hier nicht verwendet werden, und die Unklarheit bleibt. Spätere Anhänger Kant's, wie Fries, gestanden einfach zu, das Subject jener Kräfte sei bereits Materie, und wie diese selbst zu Stande komme, sei unbegreiflich.

3) endlich hatte Kant, aus hier nicht zu verfolgenden Gründen, besonderes Interesse daran, daß der stetige Raum auch durch eine stetige Materie erfüllt werde, die verschiedenen Verdichtungen und Verdünnungen der Körper also nicht durch Verkleinerung, resp. Vergrößerung leerer Räume zwischen ihren angeblichen 'Atomen' erklärt würden, sondern so, daß auch der größere Raum ebenso vollständig, wie der kleinere, von der sich ausdehnenden Materie erfüllt sei. Dies schien ihm durch die Annahme möglich, daß die beiden Kräfte der Repulsion und Attraction in verschiedenem Verhältnisse wachsen oder abnehmen könnten, woraus stetige Verdichtung und Verdünnung folge. Dagegen ist zu erinnern, daß theils die Annahme

zweier, entgegengesetzter Kräfte desselben Subjectes in Bezug auf dasselbe Object ein unlösbarer Widerspruch bleibt, theils sich gar nicht einsehen läßt, wodurch eine Aenderung in der Stärke der einen oder der anderen Kraft hervorgebracht werden sollte.

§ 65.

Die Construction Herbart's beginnt

1) mit genauer Angabe der Subjecte, von denen die Rede ist: reale Wesen von einfacher Qualität, ohne alle Ausdehnung haben im Raum punktförmige Orte, sind ihrer Natur nach keiner Beziehung auf einander bedürftig, und wirken an sich auf einander nicht; sie können jedoch in eine gewisse Beziehung zu einander treten, in welcher die Verschiedenheiten ihrer Qualitäten zur Ursache einer Wechselwirkung derselben werden. Diese Beziehung heißt das 'Zusammen' der realen Wesen; worin sie besteht, wird systematisch nicht angegeben. — Nachdem nun aber

2) diese wirkungerzeugende Beziehung einmal diesen räumlichen Namen 'Zusammen' bekommen hat, wird durch eine Subreption der wirkliche räumliche Sinn dieses Wortes als identisch mit dem abstracten ontologischen 'Zusammen' angesehen und es entsteht daraus die Annahme: die realen Wesen wirken auf einander nur in räumlicher Berührung. — Daraus folgt

3) für die Materienconstruction: Die Materie könne nicht aus durch Zwischenräume getrennten realen Wesen bestehen. Denn da diese so nicht auf einander wirken, so würde gar kein Zusammenhalt derselben möglich sein. Aber reale Wesen, weil unausgedehnt, können sich auch nicht berühren; sie würden, wenn sie es versuchten, alle zusammen in Einen Punkt fallen, und die Materie bekäme keine Ausdehnung. Deshalb wird endlich

4) die unmögliche Forderung aufgestellt, die unausgedehnten realen Wesen müßten theils in, theils außer einander sein, damit zugleich Zusammenhalt und Ausdehnung der Materie entstehe. Es hat nie begreiflich gemacht werden können, auf welche Weise sich dies denken läßt.

§ 66.

Der Fehler dieser letzteren Construction liegt darin, daß der Raum auf versteckte Weise als ein wirklich vorhandenes, wenn auch unreales, Medium angesehen wird, welches den Wechselwirkungen der Dinge, nämlich der entfernten, einen Widerstand leisten könne.

Nach unserer Ansicht ist aber die Entfernung zweier Elemente von einander nur die Form, in welcher wir Größe und Verschiedenheit der bereits geschehenen Wechselwirkungen der Dinge mit uns und mit einander anschauen, und diese Erscheinung kann daher weder als begünstigende, noch als hemmende Bedingung für die Wechselwirkungen angesehen werden, von denen sie selber abhängt. D. h. kurz ausgedrückt: alle realen Elemente können auf jede Entfernung hinaus unmittelbar wirken, und eben durch diese Wirkungen einander die Plätze im Raum vorschreiben, an denen sie erscheinen sollen.

Die Materie besteht daher aus einer Vielheit realer Wesen, deren jedes von übersinnlicher Natur und unausgedehnt ist, und welche alle einander durch in die Ferne wirkenden Einfluß die gegenseitige Lage vorschreiben, welche jedem als räumlicher Ausdruck aller seiner intellectuellen Beziehungen zu allen übrigen zukommt.

Die Materie füllt also einen Raum nicht stetig, sondern besteht aus discreten Elementen, zwischen denen Entfernungen sind, wo kein Reales sich befindet. Dennoch würde sich leicht nachweisen lassen, daß ein solches System aufeinander wirkender, im Raume zerstreuter Theilchen bei seiner Wechselwirkung mit anderen, ebenso gearteten Systemen oder durch seine Reactionen auf einen beliebigen äußeren Einfluß völlig dieselben sinnlichen Eigenschaften zeigen würde, welche wir gewöhnlich nur einer ihren Raum stetig ausfüllenden Materie zuschreiben zu dürfen glauben.

§ 67.

Ueber den Begriff der 'Kraft', der oben bereits nebenher gebraucht wurde, gilt Folgendes: Wenn zwei Elemente a und b in

eine bestimmte Beziehung C gerathen, so gilt für diesen Fall allemal ein allgemeines Gesetz, nach welchem irgend ein Erfolg x entstehen muß (der im Allgemeinen in irgend einer Veränderung von a und b bestehen wird). Weil nun dies Gesetz allgemein gilt, so können wir diese Leistung, x hervorzubringen, aus dem Futurum in das Präsens übersetzen und den Elementen a und b die Fähigkeit dazu als eine ihnen beständig inhärirende Eigenschaft, d. h. als eine 'Kraft', zuschreiben.

Genau ist dieser Ausdruck nicht. Denn dem a kommt diese Fähigkeit nicht schlechthin zu, sondern nur für den Fall, daß es mit b in Beziehung steht. Dies beachtet man in der Physik dadurch, daß man eigentlich niemals von der Kraft eines Elementes, sondern immer nur von der Kraft spricht, welche zwei Elemente aufeinander ausüben, wodurch anerkannt ist, daß sie eigentlich nicht beständige Eigenschaft der Elemente, sondern eine unter Bedingungen entstehende Leistungsfähigkeit derselben ist. Dasselbe wird durch die an sich bedeutungslosen Redensarten ausgedrückt: Die Kraft sei zwar in a vorhanden, aber latent, und äußere sich erst unter bestimmten Bedingungen (unter denen sie vielmehr erst entsteht).

Es ist ferner die Wirkung, die zwischen a und b entsteht, auch noch von der Beziehung C zwischen ihnen und von deren Veränderungen abhängig. D. h. eigentlich: in jedem Augenblicke entsteht aus der Summe aller Bedingungen eine für diesen Moment gültige Kraft, im nächsten Augenblick aus den veränderten Bedingungen eine neue. Setzt man aber voraus, daß, so lange a und b dieselben bleiben, die Form ihres Wechselwirkens (Anziehung oder Abstoßung) sich ohne Einmengung einer dritten Ursache nicht ändern wird, und daß zugleich die Aenderungen in der Intensität dieses Wirkens den Größenveränderungen der Beziehung C proportional sind, so kann man für den Gebrauch dies so ausdrücken: das Element a habe constant eine ihrer Wirkungsform nach beständige Kraft, z. B. Attraction; deren Aeußerung hänge

aber nach einem angebbaren Gesetz von den Veränderungen einer Bedingung C (z. B. der Entfernung zwischen a und b) ab.

Endlich hindert gar nichts, daß a und b unter einer ganz anderen Bedingung Γ eine ganz andere Wechselwirkung y ausüben oder daß a in Beziehung zu einem ganz andern zweiten Element e eine ganz andere Wirkung z entfalte. Nach der obigen Vorstellungsweise wird man daher ganz wohl demselben Element a die vielen unter einander theilweis entgegengesetzten Kräfte x, y, z... zugleich zuschreiben können. Ein Widerspruch läge darin blos, wenn man diese Kräfte als wirklich beständig vorhandene Eigenschaften von a ansähe; der Widerspruch verschwindet, weil jede dieser Kräfte dem a erst unter Bedingungen zukommt, und zwar jede unter anderen, als die andere.

§ 68.

Die Möglichkeit wäre denkbar, daß die Einheit Eines realen Wesens vermöge ihrer gleichzeitigen Beziehungen zu mehreren anderen, die wieder durch ihre Beziehungen zu noch anderen an verschiedenen Orten sein müssen, genöthigt wäre, an verschiedenen Raumpunkten zugleich zu erscheinen; und unsere Ueberzeugung vom Raum würde dies allerdings als möglich zulassen, ohne die innere Einheit dieses vielfach erscheinenden Wesens aufzuheben. Indessen wäre dies nur unter der Bedingung denkbar, daß sich dann auch keine dieser Erscheinungen als selbständig verhielte; d. h. jeder Einfluß, der die eine träfe, müßte eo ipso das ganze reale Wesen treffen, das in ihnen allen erscheint, und niemals müßte es irgend eines Vermittlungsprocesses bedürfen, um die erlittenen Zustände von dem einen scheinbaren Theil dieses Wesens auf den andern fortzupflanzen. — Hiervon drei Anwendungen:

1) Man könnte z. B. alle Goldtheile in der Welt als local verschiedene Erscheinungen eines einzigen Goldwesens ansehen. Aber die Erfahrung, daß das, was dem einen Goldtheil begegnet, einem entfernten ganz gleichgültig ist, lehrt, daß keine Wesenseinheit

alles Goldes, die einen nützlichen Sinn hätte, annehmbar, vielmehr die einzelnen Goldtheile selbständige reale Wesen sind.

2) Man könnte, wie früher üblich war, annehmen, es gebe ausgedehnte, geformte untheilbare 'Atome'. Wenn dies nicht blos heißen soll, daß in dem gegenwärtigen Naturlauf gewisse sehr kleine Theile nicht verändert werden, weil die hinlänglichen Bedingungen dieser Veränderung nicht vorkommen, sondern wenn es heißen soll: jedes Atom sei seinem Begriffe nach eine an sich untheilbare reale Wesenseinheit, der jedoch aus oben erwähnten Gründen gleichzeitige Erscheinung an allen Punkten eines begrenzten Volumens nöthig sei, so würde sich zeigen, daß diese Annahme der realen Einheit die Vortheile aufhebt, die man von der Ausdehnung und Gestalt haben wollte. Denn man pflegt anzunehmen, daß diese Atome eine oder mehrere Axen haben, an deren Endpunkten sie verschieden wirken; und dies ist unverträglich mit der Einheit des Realen in dem ganzen Volumen und nur verträglich mit der Annahme einer Vielheit wirksamer Theile, welche selbständig sind, und durch ihre Lagenverhältnisse die verschiedenen Eigenschaften der verschiedenen Punkte der Gesammtgestalt bedingen.

3) Die Annahme, eine Materie fülle ein begrenztes Volumen stetig, sei aber zugleich ins Unendliche theilbar, vor der Theilung aber bestehe sie nicht schon aus Theilen, sondern sei eine reale Einheit, ist aus denselben Gründen unmöglich. Was von einem Ganzen sich so loslösen läßt, daß es dann völlig selbständig wird, und qualitativ ganz dieselben Kräfte, wie jenes Ganze, nur nach dem Maße seiner Größe vermindert, ausüben kann, das muß in jenem Ganzen selbst bereits als selbständiges Element oder als System von Elementen existirt haben, und das Ganze kann nicht ein einziges Wesen, sondern nur das Resultat einer Zusammensetzung aus solchen selbständigen Elementen gewesen sein.

Nach Allem kommen wir auf die, jetzt auch in der Physik angenommene Ansicht zurück, jedes materiell erfüllte Volumen bestehe aus einer endlichen Anzahl realer Wesen, die an sich keine

Ausdehnung haben, sondern durch ihre intellectuellen Beziehungen einander nur punktförmige Orte im Raume vorschreiben und durch die Summe aller ihrer Wechselwirkungen sowohl Ausdehnung überhaupt, als Gestalt, Cohäsion und Widerstandskraft des ausgedehnten Ganzen bewirken.

Drittes Kapitel.

Vom Zusammenhang der Naturereignisse.

§ 69.

Bei Gelegenheit des Begriffs der Causalität fand sich, daß die verschiedenen realen Wesen, die dem Naturlauf zu Grunde liegen, sämmtlich, unmittelbar oder mittelbar, vergleichbar sein müssen, daß keines von ihnen ein Unicum sein darf, dessen Natur disparat mit der aller übrigen wäre, daß vielmehr alle die Inhalte, welche die Natur von Wesen ausmachen, ein zusammengehöriges System bilden müssen, in welchem jeder derselben seine bestimmte Stelle hat. — Ferner ist gezeigt worden, daß alle realen Wesen schließlich nur Modificationen eines einzigen unendlichen Realen sein können.

Diese beiden Sätze wenden wir auf die Frage an, ob es nur eine Materie oder specifisch verschiedene in der Natur gebe.

Versteht man die ‘eine Materie’ so, daß sie eine Wirklichkeit ist, aus welcher die scheinbar verschiedenen Elemente im Naturlauf wirklich noch hervorgehen und wieder zurückkehren, so daß diese (eine) ‘Materie’ der beständige Durchgangspunkt sei, durch den hindurch die erzeugende Kraft des Unendlichen die einzelnen Elemente zeitweis hervorbringe, so gehört die Entscheidung hierüber gänzlich der Erfahrung. — Diese hat zwar bis jetzt einen Uebergang der chemischen Elemente in einander oder ihren Ursprung aus einer allgemeinen Urmaterie nicht nachgewiesen; aber wenigstens eine beträchtliche Verkleinerung der Anzahl der Elemente ist ihr selbst nicht unwahrscheinlich.

Betrachtete man dagegen die einzelnen Elemente als constante

im Naturlauf unveränderliche Modificationen jener 'einen Materie', welche dann gar kein besonderes Dasein außer diesen Elementen hätte, so hat dieser Gedanke keinen speculativen Werth; denn er würde, auf unpassende Weise, nur die Behauptung des Vorhandenseins jener Elemente mit dem an sich richtigen Gedanken verknüpfen, daß alle diese Elemente eine Reihe gemeinsamer Eigenschaften haben, um deren willen ihnen der Begriff der 'Materialität' zukommt. Nun folgt aus dem ersten der oben erwähnten Sätze, daß, wenn wir die Gesammtheit dieser die 'Materialität' bildenden Eigenschaften uns als das Wesen eines Dinges denken, dann die Natur jeder einzelnen Materie sich immer muß als Modification oder Function dieser 'allgemeinen Materie' ausdrücken lassen, ohne daß deshalb realiter eine solche 'allgemeine Materie' den einzelnen Elementen als durch sie modificirter Stoff zu Grunde liegt.

Consequent aus allem Früheren würde daher für uns der Satz folgen: das Eine unendliche Reale gliedert sich unmittelbar in specifisch verschiedene Elemente. Da aber deren Verschiedenheit immer Vergleichbarkeit zulassen muß, so sind die verschiedenen Elemente unter einander (freilich nach verschiedenem Maßstab) äquivalent in Bezug auf ein und dieselbe zur Vergleichung gewählte Wirkung. Weil sie endlich äquivalent sind, so lassen sie sich immer als bloße Modificationen oder Functionen eines und desselben Grundwesens fassen, und dieses, die 'allgemeine Materie', kann daher eine sehr brauchbare Formel für die Berechnung der Ereignisse sein, ohne eine abgesonderte reale Wirklichkeit zu bedeuten.

§ 70.

Die Ordnung der Naturbegebenheiten muß von zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: man kann erstens nach dem Plane fragen, welcher in der Verbindung der Dinge und der Begebenheiten herrscht, und man muß zweitens nach den allgemeinen Gesetzen des Verfahrens fragen, nach denen jeder Schritt der Verwirklichung jenes Planes zu Stande kommt.

Daß man aber diese beiden Fragen trennt, eben dies ist der wesentliche Charakter einer mechanischen Naturansicht, im allgemeinsten Sinn dieses Wortes, entgegengesetzt manchen engeren Bedeutungen, die es in den Naturwissenschaften angenommen hat.

Das Princip dieses 'Mechanismus' besteht in Folgendem: Alles Geschehen in der Natur beruht auf realen Elementen, welche, wenn sie auch nicht Eines Stoffes sind, sich doch als Modificationen eines einzigen, d. h. als vergleichbare Massen, ansehen lassen. Welches auch die inneren Zustände sein mögen, in welche diese Elemente durch ihre Wechselwirkung gerathen, immer sind die bewegenden Kräfte, in welchen dieselben sich äußern, unter einander vergleichbar und die Aenderungen derselben an bestimmte mathematische Bedingungen (der Lage, Entfernung ꝛc.) geknüpft.

In jedem Augenblick also, in welchem zwei Wesen a und b in irgend einer Verbindung C sich befinden, liegt in diesem Umstand der vollständige Grund zu einer und nur zu einer Folge x, und überall, wenn entweder a oder b oder C oder alle zusammen sich ändern, läßt sich nach einem constanten Gesetz die damit nothwendig verknüpfte Aenderung der Folge x in ξ berechnen. D. h. mit anderen Worten: jeder augenblickliche Zustand eines Wesens, in Verbindung mit einer bestimmten Summe äußerer Umstände, kann immer nur Eine bestimmte Wirkung hervorbringen, und umgekehrt: jede entstehende Wirkung ist das, was aus jenen gegebenen Bedingungen mit Nothwendigkeit fließt.

§ 71.

Innerhalb dieser mechanischen Ansicht kann nun ein bestimmter 'Plan' des Zusammenhangs der Ereignisse nur dann als realisirbar betrachtet werden, wenn der Inhalt dieses Planes (gänzlich abgesehen von aller Absicht, die ihn hervorzubringen strebte) ohnehin schon der unvermeidliche Erfolg einer bestimmten Verknüpfung gegebener Umstände ist.

Das Ganze des Naturlaufs wird die mechanische Ansicht nothwendig auf die Voraussetzung einer ursprünglich gegebenen, nicht weiter ableitbaren Urstellung und Urbewegung der Elemente, sowie auf die allgemeinen Gesetze zurückführen, nach denen aus diesem Anfang nur diese Folge floß, aus einem anderen eine ganz andere geflossen wäre.

Jedes beschränktere Beispiel planmäßiger Entwickelung dagegen wird sie als einen Einzelfall ansehen, in welchem sich aus dem allgemeinen Naturlauf, begründet durch diesen selbst, einzelne Gruppen seiner Elemente zu einem Ganzen ordnen, dessen zusammenhaltende Einheit nur in den Wechselwirkungen der verbundenen Elemente selbst liegt. —

Hiergegen nun erhebt sich eine andere Ansicht, welche zwar nicht Unmöglichkeit, aber Absurdität in der völligen Festhaltung dieser mechanischen Lehre findet. Aus Gründen, die wir später würdigen, wird der Gedanke für unerträglich gehalten, daß nicht blos irgend ein zufälliges Gebilde, sondern auch eine Erscheinung, welche, wie der Organismus, offenbar eine bedeutungsvolle Idee ausdrücke, sich nicht aus sich selbst entwickeln, sondern blos das unvermeidliche Resultat vieler einander selbst gleichgültiger, nur thatsächlich zusammenwirkender Bedingungen sein soll.

Man leugnet deshalb, daß Alles in der Natur der nothwendige Erfolg der Umstände sei, und stellt dem Begriffe einer physischen oder mechanischen ‘Kraft’ den eines organischen oder dynamischen ‘Triebes’ entgegen.

‘Kraft’ ist immer, in der Weise wie früher gezeigt, eine beständig gleiche Fähigkeit zu immer gleicher Leistung, nur der Intensität nach veränderlich unter ganz bestimmten Bedingungen. Der ‘Trieb’ dagegen ist ein Vermögen zu sehr mannigfaltigen Leistungen; und welche von diesen in jedem Augenblick ausgeübt werde, hänge wenigstens nicht durchaus von bedingenden Umständen ab, welche gegenwärtig bestehen, sondern von der Rücksicht auf ein Ziel, welches noch nicht ist, sondern bevorsteht.

Von der ‘Kraft’ wurde ferner behauptet, daß sie Alles das, was sie unter gegebenen Bedingungen leisten kann, allemal auch leisten muß. Von dem ‘Triebe’ behauptet man, daß er einen Theil seiner Wirkung zurückhalten, in anderen Fällen seine Thätigkeit verstärken oder abändern könne, lediglich mit Rücksicht auf das zu erreichende Ziel.

Die ‘Kraft’ ging niemals ohne bestimmte Veranlassung aus einer Form des Wirkens in eine andere über; der ‘Trieb’ dagegen beginne seine Wirkungen durch sich selbst aus dem Zustand der Ruhe hinaus.

Durch seine Wirkung geschehe es nun, daß das lebendige Ganze, dem er zukommt, sich selbst seine Form und den Zusammenhang seiner Entwicklung bestimme, die äußeren realen Elemente aber nur als Mittel zu seinem Dienste benutze.

§ 72.

Gesetzt nun, man betrachtete einen solchen Entwicklungstrieb als das Eigenthum eines einzigen realen Wesens und ließe dahingestellt, wie er überhaupt an sich möglich wäre, so bliebe doch die andere Frage, unter welchen Bedingungen er das thun könne, was man ihm zuschreibt.

Wenn nun ein Wesen sich ‘den veränderlichen Umständen mit veränderlicher Wirksamkeit so accommodiren’ soll, daß letztere zugleich immer angemessen einem bestimmten Zwecke ist, so ist nöthig

1) daß das Wesen von jenen Umständen eine Einwirkung-überhaupt, und außerdem: eine veränderliche, der Verschiedenheit der Umstände proportionale (Einwirkung) erfährt;

2) daß diese Einwirkung in dem Wesen selbst eine Reaction erzeugt, welche sich nicht blos nach ihr, sondern nach ihrem Verhältniß zu dem Zwecke richtet.

Es fragt sich nun weiter, auf welche Weise der ‘Zweck’, d. h. ein Seinsollendes aber Nochnichtseiendes, in dem Wesen so repräsentirt sein kann, daß er auf diese Reactionen seinen mitbestimmenden Einfluß auszuüben vermag.

Begreiflich ist dies für uns nur, wenn entweder das Wesen Bewußtsein des Zweckes hat, und folglich die Vorstellung des Zweckes als lebendiger Zustand des Wesens die Kraft ist, welche die anderen Zustände des Wesens, mithin auch seine Reactionen bedingen kann, oder wenn das Wesen zwar unbewußt wirkt, dafür aber seine bewußtlose Natur ursprünglich so beschaffen ist, daß die verschiedenen Eindrücke, welche verschiedene Bedingungen in ihm hervorbringen, unabsichtlich und nothwendig sich zu dem Ganzen der verlangten Entwicklung verknüpfen.

In dem letzteren Fall ist ganz offenbar diese Entwicklung ein völlig mechanisches Resultat, und von dem übrigen Mechanismus gar nicht durch ein eigenthümliches Princip des Wirkens unterschieden, sondern blos durch eine besondere Natur des wirksamen und von den Umständen mechanisch bedingten Subjectes. Im ersten Fall gilt dasselbe, nur versteckter. Denn die Vorstellung des Zweckes kann auch nicht principlos die momentane Handlungsweise bestimmen, sondern das ‘Zweckmäßige’ wird durch eine Vergleichung des Zweckes mit den augenblicklichen Umständen gefunden, welche Vergleichung gar nicht ihrem Resultat nach irgend eine Willkür zuläßt, und deswegen, weil sie durch das Denken geschieht, durchaus nicht in geringerem Grade, als andere Ereignisse, von der Unterordnung der gegebenen zu vergleichenden Inhalte (des Zweckes und der Gestalt der Umstände) unter allgemeine Gesetze abhängt.

§ 73.

Noch immer wäre bis hierher nur begriffen, wie innerhalb des Wesens ein bestimmter zweckmäßiger Trieb geweckt werden kann; noch nicht, wie er das verwirklichen kann, was er will.

Sollte nun der Trieb nur auf eine Reihenfolge innerer Zustände des Wesens-selbst gerichtet sein, so könnte es möglich scheinen, daß ihm, sofern er selbst ein Zustand dieses Wesens ist, ein bestimmtes Maß von Kraft zur Gestaltung der anderen Zustände desselben Wesens zukäme.

Wenn jedoch ein Effect des Triebes sich in zweckmäßiger Bearbeitung anderer realer Elemente, die dem Subject des Triebes ursprünglich fremd sind, zeigen soll (und dies ist z. B. bei allen organischen Bildungstrieben, die fremdes Material assimiliren, der Fall), so ist klar, daß die Intensität des Triebes in dem einen Wesen zu nichts führt, wenn ihm nicht ein gleicher Gehorsam gegen seine Befehle in den anderen Wesen entgegenkommt. Da nun diese anderen keineswegs selbst den ʻTriebʼ empfinden, den Zweck jenes ersten Wesens zu verwirklichen, jedes Wesen vielmehr natürlich seinen eigenen Trieb haben würde, so kann ein Wesen A andere Elemente b, c, d seinem eigenen Triebe nur dienstbar machen, soweit es sie zwingen kann, d. h. soweit A Kräfte ausüben kann, die nach einem für alle Elemente gemeinsamen Gesetze auch von jedem anderen in bestimmtem Maß ausgeübt und erlitten werden können. Denn jedes Element b, c oder d verlangt zu einer seiner Wirkungen nach demjenigen Recht, dem es selbst unterworfen ist, genöthigt zu werden, nicht aber nach dem besonderen Belieben eines anderen (Elementes).

Das Ende dieser Ueberlegung ist dies: daß zwar der Begriff eines zweckmäßig accommodirenden Triebes zulässig ist, daß aber nie ein Trieb etwas ausrichtet, wenn das, was er verlangt, nicht an sich schon das unvermeidlich nothwendige Ergebniß aller augenblicklich vorhandenen Bedingungen ist.

§ 74.

Gewöhnlich wird indessen der ʻTriebʼ gar nicht einem einfachen Element, sondern einer verbundenen Vielheit solcher zugeschrieben. Und zwar soll er an keinem einzelnen derselben auch nur theilweis haften, sodaß er die Gesammtheit der Partialtriebe dieser Elemente wäre; vielmehr komme er dem Ganzen dieses Systems zu, welches Ganze hier im Gegensatz zu allen Theilen, aus denen es besteht, gedacht wird. Nach Aristoteles: das Ganze sei früher, als die Theile, und bringe zwar

nicht das reale Substrat, aus dem diese bestehen, wohl aber an ihnen die specifische Form hervor, durch die sie Theile dieses Ganzen sind; — nach moderner Ausdrucksweise: die Idee des Ganzen sei früher als das Reale, in dem sie sich verwirklicht, und beherrsche dieses nach ihren Zwecken.

Es ist kaum der Mühe werth, zu wiederholen, daß diese Ausdrücke zwar einen wirklichen Vorgang bezeichnen, aber nicht erklären. Im Denken kann man freilich das Ganze oder die Idee des Ganzen von ihrer körperlichen Verwirklichung unterscheiden; es müßte dann aber auch nachgewiesen werden, wie und wo im Sein diese Abstraction des Ganzen als eine wirksame Macht existiren und das Reale bedingen könne.

Die Erfahrung zeigt, was man a priori wissen kann, daß niemals ein organisches Ganze sich verwirklicht, wenn es nicht in Gestalt eines kleineren, bereits vorhandenen Systems von Elementen existirt, aus deren Verknüpfung und Wechselwirkung mit dem Aeußeren das spätere Ganze mechanisch hervorgehen muß. Auf diese Weise allein existirt das Ganze als 'potentia', d. h. aber hier: als Macht, nicht: als bloße 'Möglichkeit'.

Ebenso ist nicht einzusehen, auf welche Weise eine 'Idee', die ursprünglich stets nur der Gedanke eines Denkenden ist, im Sein eine wirksame Macht werden kann, wenn nicht auch sie als ein System von Beziehungen und Wechselwirkungen verschiedener Elemente realisirt vorliegt, so daß die Entwicklung, welche wir von der 'Idee' ableiten, in der That auch hier a tergo von gesetzlich wirkenden Ursachen hervorgebracht wird und mit der 'Idee' nur zusammenstimmt, weil die Forderungen derselben zugleich als unvermeidliche Folgerungen in der gegebenen wechselseitigen Stellung der Elemente prädestinirt waren.

§ 75.

Nach allem Vorigen würde unsere ganze Naturansicht in vollständigen Determinismus auslaufen: alles, was geschieht, würde das unvermeidliche und blind nothwendige Resultat alles

Vorhergeschehenen sein, und die ganze Weltgeschichte sich auf die successive Auseinanderlegung einer Reihe von Zuständen beschränken, welche alle bereits in dem Anfangszustande der Welt als nothwendige Zukunft enthalten lagen.

Die bloße Betrachtung der Natur und ihres ökonomischen Zusammenhangs würde durchaus keine Veranlassung darbieten, diese Ansicht zu ändern, und die metaphysische Kosmologie schließt daher ebenso richtig mit ihr ab, als sie der blos erklärenden Naturwissenschaft allenthalben zu Grunde liegt.

Wenn dennoch unser ganzer Geist durch diese Ansicht nicht befriedigt wird, so liegt die Ursache des Widerstrebens darin, daß dieselbe, obwohl an sich möglich und widerspruchslos, gleichwohl, ihrer Bedeutung und ihrem Werthe nach geschätzt, unglaublich und widersinnig erscheint. Unser Gemüth verlangt, daß nicht Alles in der Welt 'Mechanismus', sondern daß Einiges auch 'Freiheit' sei, daß nicht Alles zu dem werde, wozu es äußere Bedingungen machen, sondern daß Einiges wenigstens sein Wesen und seine Zukunft sich selbst gestalte.

Auch in diesen Anforderungen des Gemüths kann ein gewisser Theil einer uns angebornen Wahrheit sich verbergen. Inwieweit dies der Fall ist, und auf welche Weise die Consequenz unserer früheren Ansichten diese Forderungen zu befriedigen erlaubt, bleibt dem letzten Abschnitt vorbehalten.

Dritter Haupttheil.

Phänomenologie.

Erstes Kapitel.

Von der Subjectivität des Erkennens.

§ 76.

Ontologisch haben wir von 'Wesen und Zuständen des Seienden' gesprochen, ohne angeben zu können, worin beide eigent-

lich bestehen. Kosmologisch haben wir vorausgesetzt, aus diesen unbekannten Wechselwirkungen der Dinge gehe die anschauliche Welt der Erscheinung für uns hervor. Endlich am Schluß der Kosmologie haben sich Forderungen des Gemüths geregt, die voraussichtlich nur durch eine Einsicht in die wirkliche Natur der Dinge zu befriedigen sind, welche Das ausmacht, was den formalen Bedingungen der Ontologie und Kosmologie entspricht.

Nun sind uns alle inneren Zustände aller übrigen Dinge unzugänglich; nur die unserer eigenen Seele, welche wir für eines dieser Wesen halten, erleben wir unmittelbar. Es entsteht die Hoffnung, an diesem Beispiel zu lernen, was eigentlich auch an den übrigen Dingen positiv ihr Wesen ausmacht. Man könnte deshalb den letzten Abschnitt der Metaphysik allenfalls, wie ehedem, 'Psychologie' nennen. Allein von wesentlichem Interesse ist uns hier die Seele nur, sofern sie Subject des Erkennens ist.

Wir nehmen also die früher angekündigte Frage jetzt wieder auf: nachdem wir die unserem Denken nothwendigen Begriffe über den Zusammenhang aller Dinge entwickelt haben — wie müssen wir nun über Natur und Sinn unserer Erkenntniß denken, sofern auch diese einem jener Begriffe, nämlich dem der Wechselwirkung verschiedener Elemente (hier Subject und Object) untergeordnet wird? Deshalb möge dies Ende 'Phänomenologie' heißen.

§ 77.

Nun folgt aus allem Vorigen in Beziehung auf unsere Erkenntniß dies:

1) Durch keine sinnliche Qualität erkennen wir eine objective Eigenschaft der Dinge; keine von ihnen kann ein Abbild der Dinge, sondern jede kann nur eine Folge der Einwirkung derselben sein. Diese Folge aber hängt, wie jede Wirkung, nicht einseitig von der Natur des einwirkenden, sondern ebenso sehr von der des aufnehmenden Wesens ab. Jede Sinnesempfindung, wie z. B.

Farbe, ist daher nur die subjective Form, in welcher eine durch äußeren Einfluß erlittene Erregung unseres eigenen Wesens uns zum Bewußtsein kommt.

2) Obgleich keine einzelne Empfindung Reales abbildet, so scheinen doch in den Formen der Verknüpfung, in welcher verschiedene Empfindungen neben oder nach einander uns zugeführt werden, bestimmte Relationen der einzelnen realen Dinge unter einander uns zur Wahrnehmung zu kommen, so daß wir zwar die einzelnen Dinge nicht, wohl aber die veränderlichen Relationen zwischen ihnen erkennen könnten. — Aber die Kosmologie hat gezeigt, daß die allgemeinen Formen von Raum und Zeit, innerhalb deren alle jene speciellen Verbindungsformen der mannigfachen Eindrücke verzeichnet werden, gleichfalls nur Formen unserer Anschauung sind, in denen nur wir die an sich nicht anschaulichen, sondern nur in abstracten Begriffen auffaßbaren abgestuften Wechselbedingungen der Dinge wahrnehmen. Die räumlich-zeitliche Welt ist also 'Erscheinung', das 'Wesen', welches ihr entspricht und sie in uns hervorbringt, ihr selbst unähnlich.

3) Es blieb uns folglich nichts übrig, als von dem Wesen der Dinge, die wir vorauszusetzen fortfuhren, nur eine formelle Kenntniß für möglich zu halten; d. h. wir konnten diejenigen Formen unserer Gedanken bestimmen, durch welche wir die Verhaltungsweisen des unbekannten Seienden so bestimmten, daß unsere Vorstellungen von ihm sowohl mit den allgemeinen logischen Gesetzen unseres Denkens, als auch mit denjenigen inhaltvolleren Voraussetzungen übereinstimmten, welche unsere Vernunft über denselben nothwendigen Zusammenhang der Dinge macht.

Nun sind jene logischen Gesetze sowie diese metaphysischen Voraussetzungen unserer Vernunft doch auch nichts weiter, als bestimmte Arten und Formen ihrer Thätigkeit, welche aufgeregt wird durch den Inhalt der Vorstellungen, die sich in uns finden. D. h. nämlich: wenn im Bewußtsein verschiedene Vorstellungen a b c d ... in allerhand Beziehungen x y z ... zu einander gegeben

sind, so ist die Seele von Natur so geartet, daß diese Thatsache, einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, für sie ein Reiz wird, in diese Vorstellungen einen inneren Zusammenhang hinein zu interpretiren, d. h. den Inhalt der einen z. B. als 'Ursache' des Inhalts der anderen anzusehen.

Aus dieser eigenthümlichen Natur der Seele fließt dann, wie sich leicht aus Fortsetzung dieser Ueberlegungen ergibt, auch die ganze Gewohnheit, zur Erklärung der Vorstellungsmenge, die wir in uns finden, eine äußere Welt von Dingen anzunehmen, aus deren Einwirkungen auf uns jene Vorstellungen in uns und aus deren wechselseitigen Verhältnissen die gegebenen gegenseitigen Beziehungen der Vorstellungen entständen.

Das heißt: es wird jetzt fraglich, ob auch nur jene abstractesten Grundbegriffe, die wir von 'Dingen' und 'Ereignissen' bilden, irgend eine Wahrheit enthalten und ob nicht auch sie blos subjective Gewohnheiten unserer Thätigkeit sind, durch die uns eine nichtexistirende äußere Welt vorgespiegelt wird.

§ 78.

Diese Ueberlegungen führen nun zunächst zu der Ansicht des 'subjectiven Idealismus', daß nämlich Alles, was wir 'Erkenntniß' nennen, nur ein Spiel unserer eigenen Thätigkeit sei: die Wahrnehmung der Welt ein Product unserer 'schöpferischen Einbildungskraft', die Bearbeitung der Wahrnehmung durch theoretische Begriffe und ihre Deutung auf ein Reich von 'Dingen' nur eine weitere Fortsetzung dieser Thätigkeit, die sich ihr Product, nachdem sie es geschaffen hat, noch weiter gliedert, — daß dagegen außer dem erkennenden Geiste diese 'Welt von Dingen' gar nicht vorhanden sei, daß endlich, so lange 'Erkenntniß' in einer 'Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstand' bestehe, von einer 'Wahrheit des Erkennens' im gewöhnlichen Sinne gar nicht, ja überhaupt nicht von einem 'erkennen' (als welches sich nach seinem Objecte richtet),

sondern nur von einem 'vorstellen' die Rede sein könne, welches seinen 'Gegenstand' selbst hervorbringt (Fichte).

§ 79.

Gegen diese Ansicht ist zu bemerken:

1) Der Nachweis der 'durchgängigen Subjectivität aller unserer Erkenntnißelemente', der Empfindungen, der reinen Anschauungen und der reinen Verstandesbegriffe, entscheidet an sich gar nichts gegen die Annahme des Vorhandenseins einer 'Welt von Dingen außer uns'. Denn es ist klar, daß diese 'Subjectivität der Erkenntniß' in jedem Fall sich finden muß, mögen Dinge sein oder mögen sie nicht sein. Denn auch wenn Dinge sind, so kann unsere 'Erkenntniß' von ihnen doch nicht darin bestehen, daß sie in uns selbst hereinträten, sondern nur darin, daß sie auf uns wirken. — Die Producte dieses Wirkens aber können, als Affectionen unseres Wesens, ihre Form nur von unserer Natur empfangen. Und alle Theile unserer Erkenntniß werden, wie man sich leicht überzeugt, dann, wenn Dinge sind, dieselbe 'Subjectivität' haben, aus der man übereilt schließen möchte, daß Dinge nicht sind.

§ 80.

2) Mit völliger Klarheit würde diese Behauptung, die Welt sei Geschöpf seiner 'Einbildungskraft', nur von dem einzelnen philosophirenden Individuum gethan werden können. Da es jedoch allzu absurd ist, daß diese eine Person die übrigen Geister, mit denen zusammenzuleben sie sich bewußt ist, auch nur für Producte ihrer Phantasie halte, da vielmehr an die gleichartige Realität wenigstens aller Geister geglaubt werden muß, so fragt sich: wie kommen diese einzelnen Geister A, B, C, D . . . dazu, durch ihre 'Einbildungskräfte' vier (resp. n) Weltbilder zu erzeugen, die im Ganzen denselben Inhalt haben, in einzelnen Zügen aber so abweichen, daß dem A die anderen B, C, D . . . an bestimmten Orten, diesen aber wieder A an einem anderen Orte, kurz alle

einander so erscheinen, daß eins das andere zum Behuf einer Wechselwirkung in dieser nicht vorhandenen Scheinwelt aufsuchen und antreffen kann?

Offenbar kann der Grund dieser merkwürdigen Correspondenz zwischen den Einbildungskräften der einzelnen Wesen nicht in diesen als einzelnen, sondern muß in einer einzigen allgemeinen Macht liegen, welche in allen einzelnen gleichmäßig wirksam ist, und jedem derselben direct die ‘Erscheinung von Dingen’ entstehen läßt, nicht aber zuerst wirkliche ‘Dinge’ außerhalb dieser Wesen schafft, um dann erst, auf dem Umwege einer Einwirkung dieser Dinge auf jene Wesen, in ihnen dieselbe Erscheinung hervorzubringen.

So würde also der Idealismus mit der gemeinen Ansicht darin stimmen, daß unsere Weltwahrnehmung einen Grund außer uns haben müsse, aber nicht darin, daß man diesen ‘Grund’ in einer Vielheit auf uns einwirkender ‘Dinge’ suchen müsse.

§ 81.

Mit diesen Modificationen würde der subjective Idealismus in der That zur Erklärung des Weltlaufs ausreichen. Die Dinge freilich würden nicht mehr ‘Dinge’, sondern nur einzelne Actionen sein, welche das ‘absolute Wesen’ in allen endlichen Geistern correspondirend ausübt. Aber natürlich würden diese ‘einzelnen Actionen’ k, l, m, n . . . als Thaten eines und desselben Wesens immer gesetzlich so zusammenhängen, daß allemal, wenn k ausgeübt wird, auch die Ausübung eines anderen Actes m nachfolgt, und allemal, wenn der Act k sich in $\varkappa$ verwandelt, dann auch m in μ übergeht. Das heißt: der ganze gesetzmäßige Zusammenhang der Naturerscheinungen, zu welchem wir gewöhnlich das Dasein unveränderlicher einzelner Elemente oder Atome als der Subjecte der Ereignisse nöthig glauben, ist auch möglich, wenn stetig unterhaltene oder gesetzlich wechselnde ‘Actionen eines Einzigen Absoluten’ an die Stelle der ‘Dinge’ ge-

setzt und als das vielfach gegliederte, jedoch nur in uns wirkende, nicht außer uns vorhandene System der Gründe angesehen werden, welche den Inhalt und den Wechsel unserer Wahrnehmungen bestimmen.

§ 82.

Gleichwohl hat dieser Idealismus nicht blos in der gemeinen Vorstellungsweise, für die er allzu fremdartig ist, sondern auch in der Philosophie nicht Wurzel gefaßt. Man warf ihm vor, daß seine 'Actionen des Absoluten' zwar für die Dinge vicariren könnten, aber doch nicht wirkliche Dinge seien. Daß es aber Dinge geben müsse, daran hielt man aus einem sehr dunkeln und wenig zergliederten Motiv fest. Man wollte in der Natur, die wir wahrnehmen, etwas an sich Seiendes, nicht blos ein für uns Erscheinendes besitzen.

Wenn man nun fragt, worin denn das Gut eigentlich liegt, welches durch eine solche Realität der Dinge verwirklicht würde und nicht in der Welt sein würde, wenn an deren Stelle nur Actionen des Absoluten existirten, so würde sich leicht finden, daß das bloße objective Dasein, Dastehen, Sichwirklichbewegen und das wirkliche, aber blinde Aufeinanderwirken von Dingen an und für sich nicht im Geringsten mehr Werth hätte, als die ganz entsprechenden Verhältnisse zwischen den Actionen des Absoluten.

Was wir eigentlich wollen, ist dies, daß die 'Dinge' diese ihre eigenen Zustände selbst genießen und nicht blos von uns in ihnen stehend gedacht werden. Das heißt: 'Realität' ist 'Fürsichsein', mit welchem Ausdruck wir jene allgemeinste Eigenthümlichkeit des Sich-selbst-erfassens bezeichnen, welche allen Formen des geistigen Lebens, dem Fühlen dem Vorstellen dem Streben und Wollen, gemeinsam ist.

§ 83.

Ist nun dies das eigentliche Motiv unserer Vorliebe für die Annahme realer Dinge, so ist es nun blos noch nöthig, sich zu überzeugen, daß keineswegs, wie bisher noch stillschweigend angenommen

worden ist, es eine gewisse Art des Daseins, 'Realität' genannt, geben kann, welche, wo sie vorhanden ist, das 'Fürsichsein' oder das geistige Leben des so Existirenden erst möglich machte; sondern ganz umgekehrt müssen wir gestehen, daß 'Geist zu sein' die einzige denkbare 'Realität' ist, d. h. daß wir nur in der Vorstellung des geistigen Lebens vollkommen klar verstehen, was 'real sein' heißt, daß dagegen alle noch-nicht-geistige, sondern dingartige Realität von uns nur durch eine Sammlung abstracter Begriffe gedacht wird, die etwas verlangen, wovon wir eigentlich nicht wissen, in welcher Weise es erfüllt werden soll.

Zum Beispiel: wir haben bisher in der Metaphysik das 'Ding' als 'Subject seiner Prädicate' betrachtet oder als 'Träger seiner Eigenschaften', als 'Substrat seiner Zustände'. Wenn man nun etwa den besten von diesen Ausdrücken zergliedert und fragt, worin denn eigentlich das Verhältniß, welches er bezeichnen will, bestehe, so wird man finden, daß nur der Geist oder das 'Ich', welches sich in lebendiger Erfahrung als die unabhängige und Eine Persönlichkeit im Gegensatz zu allen ihren einzelnen Erregungen fühlen gelernt hat, überhaupt weiß, was das heißen will: 'Subject von Zuständen' zu sein oder 'Zustände zu erleiden und zu erfahren'. Auf welche Weise dagegen in einem blinden 'Dinge', das sich selbst nicht genießt, ein Unterschied seines eigentlichen 'Wesens' von seinen jedesmaligen 'Zuständen' gedacht werden könne, ist völlig unanschaulich.

Wir haben ferner, was damit zusammenhängt, von jedem 'Dinge' 'Einheit in der Veränderung' verlangt. Allein wie es diese Forderung befriedigen könnte und wo neben der Reihe seiner successiven Zustände diese 'Einheit' eigentlich bestände, wissen wir nicht. Erst der Geist löst dieses Räthsel durch die miraculose Erscheinung des Gedächtnisses, welches durch lebendiges Zusammenfassen des Successiven in Ein Bewußtsein uns erst offenbart, was mit jener 'Einheit' gemeint sein konnte.

Wir haben endlich vom 'leiden und wirken' der Dinge

gesprochen. Auch diese Namen haben aber eine wirkliche Bedeutung nur dann, wenn das 'Leiden' wirklich gelitten wird, d. h. in irgend einem Gefühl besteht, und wenn das 'Wirken' ein Streben oder Wollen ist und nicht ein bloßes Hervorgehen einer Folge aus einem Grunde, der dabei entweder gar nichts thut und leidet, oder verändert wird ohne davon etwas zu erfahren.

Alle Anstrengungen sind umsonst, einerseits in den Dingen diesen Charakter des geistigen Lebens nicht anzunehmen und dann gleichwohl noch sagen zu wollen, worin eigentlich ihr 'sein', ihre 'Einheit', ihre 'Zustände', kurz ihre ganze 'Realität' bestände. Alle diese Worte bedeuten nicht etwas, was in seiner Allgemeinheit klar und begreiflich wäre, und wovon das geistige Leben nur ein besonderes Beispiel bildete, außer welchem es noch andere Beispiele gäbe, sondern es sind Abstractionen, welche ein formelles Verhalten, das in der That nur der Natur des Geistes möglich ist, von diesem seinem einzigen Subject abstrahiren und dem Unbedachtsamen den Schein veranlassen, als könnten sie für sich etwas bedeuten und von allerhand Subjecten angenommen werden.

§ 84.

Das Vorige führt zu der Ansicht, es könne Dinge nicht geben, die nur 'Dinge' sind, in dem gewöhnlichen Sinn einer für sich selbst nicht seienden, bewußtlosen, blindwirkenden Realität. Nur die Alternative bleibt: entweder wir schreiben allen 'Dingen', sobald sie außer uns, realiter 'sein' sollen, den allgemeinsten Charakter des geistigen Lebens, nämlich irgend eine Form des Fürsichseins zu, oder, wollen wir diese 'Beseelung aller Dinge' nicht zugeben, so können sie auch realiter, außer uns, nicht 'sein'. Denn was nicht für sich selbst ist, dessen Begriff läßt sich auf gar keine haltbare Weise von dem Begriff einer bloßen Action oder eines bloßen Zustandes der 'unendlichen Substanz' unterscheiden, die wir in der Ontologie und hier aufs Neue als die Grundlage aller endlichen Wesen gefunden haben.

Zweites Kapitel.
Von der Objectivität der Erkenntniß.

§ 85.

Nachdem wir nun die unvermeidliche durchgängige Subjectivität unserer Erkenntniß begriffen und zugestanden haben, daß wir die Dinge immer nur so sehen, wie sie aussehen, wenn sie uns zu Gesicht kommen, aber niemals so, wie sie aussehen, wenn sie Niemand sieht, und nachdem wir endlich uns überlegt haben, daß dies ja gar nicht eine Beschränktheit unserer menschlichen Erkenntniß ist, sondern sich ebenso in jedem höheren Wesen ereignen muß, soweit dessen Erkenntniß auf Wechselwirkung mit anderen Wesen beruht, — so fragen wir nun: was für eine Bedeutung hat schließlich eine solche Erkenntniß, die ihren Gegenstand stets verfehlt?

Wir antworten: der Name 'Erkenntniß' drückt ein Vorurtheil aus, nämlich die Annahme, der Vorstellungsverlauf, der im Innern der Geister aus äußeren Reizen entsteht, habe die Aufgabe, diese 'Reize' abzubilden, aus denen er entspringt. In der Wissenschaft dient natürlich allemal unser Vorstellen dem Zweck der Ermittlung eines Thatbestandes; im Ganzen der Welt hat es eine andere Stellung. Es ist Vorurtheil, daß die Welt noch ohne das Geisterreich fertig und in ihrem Effectivbestande abgeschlossen sei, und daß das Vorstellungsleben der Geister nur eine Art von halbmüßiger Zugabe sei, durch welche nicht der Inhalt der Welt vermehrt, sondern der fertige Inhalt derselben nur noch einmal abgebildet werde. Die Thatsache vielmehr, daß durch die Einwirkung der Dinge auf die Geister in diesen eine Welt von Vorstellungen erweckt wird, ist an sich eines der bedeutendsten Ereignisse des ganzen Weltlaufes, ohne welches der Inhalt der Welt nicht nur unvollständig sein, sondern geradezu seinen wesentlichsten Abschluß entbehren würde.

Kurz gesagt: das Vorstellen der Geister ist nicht bestimmt, Dinge abzubilden, welche, weil sie nicht vorstellen, schlechter sind, als der Geist; sondern die 'Dinge' (soweit jetzt dieser Name überhaupt noch Bedeutung hat) sind dazu da, um durch ihre Einwirkungen den Vorstellungslauf der Geister zu erzeugen, der folglich seinen Werth in sich selbst und seinem eignen Inhalt, nicht in seiner Uebereinstimmung mit einem objectiven Thatbestand hat.

§ 86.

Ein Beispiel hiervon: Der Sinnlichkeit werfen wir vor, sie zeige uns Farben und Töne, die nirgends außer uns vorhanden, sondern nur unsere Affectionen seien; sie täusche uns also beständig, denn die Licht- und Schallwellen, die das wahrhaft Objective hieran ausmachen, lasse sie uns nicht sehen.

Wir antworten: Die Sache verhält sich allerdings so; aber Farbe und Klang sind darum nicht schlechter, weil nur wir sie empfinden; sie sind vielmehr der eigentliche Zweck, den die äußere Natur mit ihren Aether- und Luftwellen erreichen wollte, aber für sich allein nicht konnte, zu dessen Erfüllung sie vielmehr eben durchaus des Geistes bedarf, damit dieser in seinem Empfindungszustand die Schönheit des Glänzens und Klingens verwirkliche.

§ 87.

Scheinbar dasselbe und doch Verschiedenes behauptet allgemeiner die 'Lehre von der Identität des Denkens und des Seins' (Schelling, Hegel): Das wahre Wesen der nicht-geistigen Wirklichkeit (deren modus existendi hier ziemlich unklar bleibt) bestehe nur in einer 'Idee', zu deren Verwirklichung sie bestimmt sei. Ideen aber als Ideen fasse nur das Denken der Geister. Erst in ihm werde daher das verwirklicht, was die Dinge nur an sich, d. h. hier: der Anlage nach, sind. Nicht unser Erkennen sei also unfähig, die Natur der Dinge zu reproduciren, sondern die Dinge seien unfähig, ihre eigene Natur, d. h. ihre Bestimmung, zu produciren. Erst das Denken mache sie fertig.

§ 88.

Dreierlei Deutungen läßt diese Lehre zu:

1) Nennen wir 'Sein der Dinge' das, wodurch sich das Ding von unserer Vorstellung des Dinges unterscheidet, so ist ganz gewiß dieses 'Sein' nicht identisch mit dem Gedachtwerden; oder umgekehrt: das Denken ist nicht im Stande, zu begreifen, worin eigentlich das 'Sein' besteht, mit dessen mannigfachen formalen Verhältnissen es sich beschäftigt.

2) Brauchen wir 'sein' wieder in demselben Sinn, also gleichbedeutend mit 'leiden und wirken', so kann jener Satz den Sinn haben: das denkende 'Sein' des Geistes sei nicht eine Art dieses Seins, und das blinde 'Sein' der Dinge eine andere Art, sondern auch dies andere sei ein Denken; d. h. Alles, was wir als bewußtlose Wirksamkeit der Dinge zu fassen pflegen, sei nur ein dafür nicht anerkannter Denkproceß in ihnen selbst.

3) Nennen wir das 'wahre Sein' eines Dinges das, wodurch es sich von einem andern Dinge unterscheidet, so würde diese Lehre behaupten, diese essentia der Dinge bestehe nicht in einer ganz fremdartigen, allen Mitteln des Geistes unzugänglichen Realität, sie sei vielmehr durch unsere Gedanken, oder doch durch Gedanken überhaupt, völlig erschöpfbar.

§ 89.

Hierin liegt die Wahrheit, daß das Wesen und Sein der Dinge nicht dem Wesen und Sein des Geistes als ein diesem wildfremder zweiter Hauptbestandtheil der Welt entgegengesetzt werden darf. Solange aber der Name 'Denken' den speciellen Sinn behält, in welchem er eine bestimmte Thätigkeitsweise des Geistes von anderen unterscheidet, so ist gewiß mit diesem 'Denken' das Sein und Wesen der Dinge nicht identisch.

Um dies zu beurtheilen, muß man überhaupt überlegen, welchen Antheil gerade das Denken auch nur an der Summe desjenigen, was wir wissen, zu haben pflegt. Hier zeigt sich eine sehr allgemeine

Täuschung. So oft wir nämlich in der Sprache irgend etwas mit einem Namen bezeichnet haben, entsteht uns der Schein, als ob wir den so benannten Inhalt durch eine Operation des 'Denkens' geschaffen oder durchdrungen hätten, obgleich sehr oft das 'Denken' nur einen geringen Beitrag zu dem liefert, was wir mit dem Namen meinen. — Zum Beispiel:

1) Sagen wir: 'süß' 'blau' 'warm', so besteht die ganze vom Denken geleistete Arbeit hier darin, daß es einen Inhalt, der ganz und gar blos in unmittelbarer sinnlicher Empfindung erlebt, aber gar nicht durch Mittel des Denkens erzeugt oder mitgetheilt werden kann, durch die adjectivische Form des Namens als unselbständige, an einem andern Subject haftende 'Eigenschaft' bezeichnet. D. h.: das Denken reflectirt über die formale Beziehung dieses Inhalts zu anderen, ihn selber erschöpft es nicht.

2) Wodurch 'wohl' von 'wehe', 'Lust' von 'Unlust' sich unterscheidet, ist nur zu erleben, und keine Operation des Denkens macht einem Subject, welches die größte Intelligenz, aber kein Gefühl besäße, begreiflich, was beide Namen bedeuten. Sie bezeichnen also einen Inhalt, den man nur erkennt, wenn man ihn erlebt.

3) Dasselbe gilt von unseren metaphysischen Begriffen: was 'sein' bedeutet, macht kein 'Denken' Dem klar, der es nicht aus dem Selbstgefühle seines eigenen Seins versteht; 'wirken und leiden' begreift nur ein Wesen, welches beides in sich erfahren hat. Selbst der abstracte Begriff des Bedingens wäre für uns bedeutungslos, wenn wir nicht aus eigener Erfahrung, unseres Wollens und Strebens, wüßten, was das heißt, daß ein Element über ein anderes eine Macht hat oder zu haben verlangt.

Die Fortsetzung dieser Beispiele lehrt, daß alles unser 'Denken' keineswegs dasjenige, was wir als die 'wirkliche Beschaffenheit' und das 'innere Wesen' der Dinge ansehen könnten, überhaupt auffaßt und am wenigsten erschöpft, daß es vielmehr nur die Vorstel-

lungen, welche das in der Empfindung, im Gefühl oder auf andere Weise Erlebte bezeichnen, unter einander in formalen Verhältnissen verknüpft.

§ 90.

Mit diesem Denken nun könnte man das 'Sein' nur identisch setzen, wenn man zugleich die Bedeutung des 'Seienden' so weit herabsetzt, daß der ganze Gedankengehalt, den die Wirklichkeit auszudrücken berufen wäre, nur noch in eben diesen formalen Verhältnissen des Mannigfachen bestände, welche das logische Denken auffaßt und beurtheilt.

In der That ist dies Hegel's Meinung, der nicht ohne Bedeutung 'Logik' nennt, was sonst Metaphysik hieß. Wenn also die Dinge nur da sind und die Ereignisse nur geschehen, damit die formalen Verhältnisse von Identität und Gegensatz, Einheit und Vielheit, Indifferenz und Polarität, von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem 2c. auf möglich mannigfachste Weise verwirklicht und in der Erscheinung dargestellt werden — dann freilich ist das Wesen der Dinge so erbärmlich und bedeutungslos, daß seine adäquate Auffassung unserem Denken vollkommen gelingt.

§ 91.

Anders hatte Fichte gelehrt: Die Aufgabe des Geistes liege nicht in der Erkenntniß eines blinden Seins (dessen Begriff ihm so unmöglich schien, wie uns), sondern im Handeln. Jene Außenwelt sei nicht, sondern erscheine uns, um uns als Material unserer Pflicht, als Veranlassung oder Object unseres Handelns zu dienen. Das kosmographisch und historisch bestimmte Weltbild freilich, welches wir um uns sehen, sei für menschliche Erkenntniß nicht als nothwendig-zu-diesem-Zweck abzuleiten, sondern müsse als thatsächlich gegeben blos hingenommen werden. Von den metaphysischen Grundsätzen dagegen, nach denen wir in dieser Welterscheinung einen inneren Zusammenhang verfolgen, lasse sich zeigen, daß sie unserem Geiste deswegen, und nur

deswegen natürlich sind, weil er zum Handeln bestimmt ist. Denn Dinge als feste Punkte in dem Lauf der Erscheinungen, gesetzliche Veränderlichkeit dieser Dinge und wechselseitige Bestimmbarkeit derselben durch Causalität u. s. w. — alles das seien Formen des innern Zusammenhangs, welche ein Geist, welcher handeln will, unumgänglich in der Welt voraussetzen müsse, auf die sein Handeln sich richte.

§ 92.

Dieser Gedanke befriedigt nicht ganz, weil er alle Wirklichkeit nur zum Dienste des menschlichen Handelns da sein läßt, dies Handeln selbst aber nur von seiner formalen Seite, als Thätigkeit und Selbstbestimmung überhaupt, betrachtet, den Inhalt dagegen vernachlässigt, dessen Verwirklichung erst der Mühe des Handelns werth wäre.

Wir setzen an die Stelle dieses 'Handelns' vielmehr das sittlich-Gute, für welches das Handeln nur die unerläßliche Verwirklichungsform ist, denken uns außerdem mit diesem 'Guten' auch das 'Schöne' und das 'Glück' oder die 'Glückseligkeit' zu einem Complex alles Werthvollen vereinigt, und sagen nun: das wahrhaft Reale in der Welt (nämlich in dem Sinne, daß alles Andere im Verhältniß zu ihm untergeordnet, abgeleitet, bloßer Schein oder Mittel zum Zweck ist) besteht allein in diesem höchsten Guten, welches zugleich das höchste Gut ist.

Da aber aller Werth des Werthvollen nur in dem Geiste, der ihn genießt, Existenz hat, so ist alle scheinbare Wirklichkeit ein System von Veranstaltungen, durch welches in dem Geiste diese bestimmte Welterscheinung, sowie diese bestimmten metaphysischen Gewohnheiten die Welterscheinung zu betrachten hervorgerufen werden, damit jenes 'höchste Gut' in aller ihm möglichen Mannigfaltigkeit für den Geist Object des Genusses werde.

Die 'Objectivität unserer Erkenntniß' liegt also darin, daß sie nicht ein bedeutungsloses Spiel des Scheines ist, sondern daß sie uns eine Welt vorführt, deren Zusammenhang nach

dem Gebote des einzig Realen in der Welt, des Guten, geordnet ist. Sie besitzt hieran mehr Wahrheit, als wenn sie eine an sich werthlose Welt von Objecten 'abbildete'. Obgleich sie nicht begreift, auf welche Weise ihr die ganze Erscheinung vorgeführt werde, so versteht sie doch den Sinn derselben und gleicht einem Zuschauer, welcher die ästhetische Bedeutung dessen begreift, was auf der Bühne geschieht, und der nichts wesentlich gewinnen würde, wenn er auch noch die Maschinerie sähe, durch welche die Veränderungen der Bühne zu Stande kommen.

Drittes Kapitel.

Zusammenfassung und Abschluß.

§ 93.

Die zuletzt gebilligte Ansicht, alle metaphysische Wahrheit bestehe nur in den Formen, welche eine Welt annehmen müsse, die von dem Princip des Guten abhänge, kann nur als eine Grenzbetrachtung der Metaphysik gelten, durch welche wir der Gesammtheit der behandelten Grundsätze ihre richtige Stellung in dem Ganzen unserer Weltansicht anweisen. Nachdem aber einmal jene metaphysischen Voraussetzungen, die wir von dem Guten abhängig denken, die unvermeidlichen Gewohnheiten unserer geistigen Organisation sind, so sind sie selber an sich klarer für uns und gewisser und wegen ihrer mannigfachen Anwendung auf unzähligen Erfahrungsinhalt viel leichter genau darzustellen, als das 'höchste Gut', welches wir uns als ihre Quelle denken.

Obgleich wir daher das höchste Gut als das Realprincip fassen, von welchem die Gültigkeit der metaphysischen Grundsätze in der Welt abhängt, so können wir es doch nicht als ein fruchtbar zu verwendendes Erkenntnißprincip ansehen, aus dem sich die Summe der metaphysischen Wahrheit deduciren ließe. — Nach dieser Richtung hinaus hat daher unsere Darstellung keine weiteren Aufgaben.

§ 94.

Dagegen in folgender: Der Name des 'höchsten Gutes' bezeichnet den Inhalt, die essentia des höchsten Principes, aber nicht die Form der Existenz, die wir ihm beilegen müssen, um es als bedingende Ursache der Welterscheinung zu begreifen.

Drei Gedanken müssen wir in dieser Hinsicht vereinigen:

1) den des Einen unendlichen Wesens, auf dessen Nothwendigkeit die Ontologie führte;

2) den kürzlich entwickelten, daß alle wahrhafte Realität nur in der Form der Geistigkeit möglich sei;

3) den eben angeregten, in der Metaphysik selbst eigentlich schon nicht mehr beweisbaren, daß der höchste Grund für die Gestaltung der Welt und unserer metaphysischen Gedanken über sie nur in der Idee des höchsten Guten und Gutes zu suchen sei.

Die Vereinigung dieser drei Sätze gibt das Resultat, daß der substantielle Grund der Welt Ein Geist sei, dessen Wesen unsere Erkenntniß nur als das lebendig seiende Gute bezeichnen könnte. Alles Endliche ist Action dieses Unendlichen. 'Reale Wesen' sind diejenigen seiner Actionen, welche es als wirkungs- und leidensfähige Mittelpunkte aus- und eingehender Wirkungen dauernd unterhält; und zwar besteht ihre 'Realität', d. h. die relative Selbständigkeit, die ihnen zukommt, nicht in einem (durch gar keine Definition klar zu machenden) 'Sein außer dem Unendlichen', sondern nur darin, daß sie als geistige Elemente für sich sind; dieses 'Fürsichsein' ist das Sachliche an dem, was wir formell unzureichend als 'Sein außer dem Unendlichen' bezeichnen. Was wir dagegen gewöhnlich 'Dinge' und 'Ereignisse zwischen den Dingen' nennen, ist die Summe jener anderen Actionen, welche das höchste Princip in allen Geistern so übereinstimmend und in so gesetzlichem Zusammenhang veränderlich ausführt, daß diesen eine außer ihnen räumlich vorhandene Welt substantieller und wirksamer Dinge erscheinen muß. Der Sinn aber der allgemeinen Gesetze, nach denen

der unendliche Geist in der Schaffung, Erhaltung und Regierung dieser scheinbaren Dingwelt verfährt, sind Consequenzen der Idee des Guten, welches seine Natur ist.

§ 95.

Wenn wir, wie eben geschehen, eine Handlung des Unendlichen als 'Consequenz' einer anderen oder seiner Natur bezeichnen, ja überhaupt so oft wir das Höchste zum Gegenstand einer Untersuchung machen, so entsteht allemal der Anschein, als setzten wir auch dem 'höchsten Grunde aller Wirklichkeit' noch ein 'Reich schlechthin gültiger Wahrheit' voraus, nach welcher entschieden würde, welche Eigenschaft b auch in dem Unendlichen auf die andere a folgen müsse.

Dieser Gedanke ist ausdrücklich dahin formulirt worden, ein 'negativ-Absolutes', d. h. eine unbedingte Wahrheit (die Gesetze der Metaphysik und Mathematik begreifend) gehe in der That aller Wirklichkeit als eine Art unvordenkliche Nothwendigkeit ('absolutes Prius') voraus und bestimme, unter welchen formalen Bedingungen und wie Alles sein müsse, falls überhaupt etwas sein solle. Innerhalb dieser so gezogenen unausweichlichen Schranken schaffe dann ein 'positiv-Absolutes' mit Freiheit eine Wirklichkeit, die mithin jenem negativen formell genügt, ohne ihrem materiellen Inhalt nach aus ihm zu entspringen (Herm. Weiße).

§ 96.

Unsere früheren Betrachtungen führen zu dem entgegengesetzten Schluß.

Wir sahen mehrmals: kein 'Gesetz' und keine 'Wahrheit' kann innerhalb der Welt vor, außer, zwischen oder über den Dingen, von denen sie gelten soll, existiren; sie ist nur und wirkt nur, sofern sie als 'Zustand' oder 'Thätigkeit' in dem lebendig Seienden oder des Seienden realisirt ist.

Noch weniger kann daher, ehe denn die Welt und Gott war,

in dem völlig leeren Nichts eine dennoch schon geltende Regelsammlung gedacht werden, nach der Gott sich im Schaffen dieser Welt richtete, und jeder andere Gott sich beim Schaffen einer anderen Welt auch würde haben richten müssen.

Es ist vielmehr nur der absolute lebendig schaffende Geist, und er ist so das Princip von Allem, daß auch die 'Wahrheit', nach welcher er zu schaffen scheint, nur nach seinem Schaffen vorhanden ist.

Das heißt: indem Gott unendliche Thätigkeiten entfaltet, welche für ihn und die endlichen Geister Gegenstand des Wissens werden, so kann dieses Wissen bei Vergleichung jener mannigfachen Actionen den ihnen gemeinsamen Sinn in allgemeine Sätze fassen, welche nun zunächst, weil sie in der ganzen geschaffenen Welt gelten, in Bezug auf jede noch nicht beobachtete oder noch zukünftige Einzelheit der Welt im Voraus als Regeln angesehen werden können, und deshalb, als eine die Zukunft und Wirklichkeit beherrschende Macht, von uns mit irrthümlicher Verallgemeinerung so angesehen werden, als seien sie nicht blos die Gesetze, welche aus dem ersten Seienden für die aus ihm entsprungene Welt gelten, sondern als gingen sie aller Wirklichkeit und auch dem ersten Realen, aus dem diese entspringt, als ein unergründliches Schicksal voran.

§ 97.

Diese Betrachtung muß man festhalten, um unbeantwortbare Fragen zu vermeiden; z. B.: wie überhaupt das höchste Wesen es anfange, so sich auf sich selbst zu beziehen, daß es ein bewußter Geist sei? — worin eigentlich die Modificationen desselben bestehen, die wir annehmen? — wie ferner dies Wesen es anfange, überhaupt zu sein und einzelnen seiner Actionen die Selbständigkeit mitzutheilen, durch welche sie 'Substanzen' werden?

Man verlangt hier offenbar Erklärungen, welche diese Vorgänge nach Analogie der Proceduren schildern, durch die inner-

halb der geschaffenen Welt ein Thatbestand aus dem anderen folgt. Aber jede solche Procedur oder Maschinerie ist nur so denkbar, daß sie bereits bestehende Elemente einer bereits fertigen Wirklichkeit nach den Gesetzen, die in dieser gelten, zu einer Wirksamkeit verknüpft. Man kann daher nicht immer von Neuem fragen, durch welche Maschinerie oder Procedur die Wirklichkeit überhaupt oder die Urthatsachen derselben gemacht werden, aus denen ja eben die ganze Möglichkeit der Herstellung irgend einer Maschinerie oder Procedur folgt.

Die höchsten Principien und die Urformen ihrer Thätigkeit lassen sich nie 'erklären' 'construiren' oder 'ableiten'. Unsere Erkenntniß beherrscht im günstigsten Falle nur die innere Ordnung des Mannigfachen, das auf diesen Principien ruht. Wie aber die Principien selbst zu 'sein' oder zu 'wirken' vermögen, ist eine unbeantwortbare, müßige Frage.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Anzeige.

Die günstige Aufnahme, welcher sich die im Herbst 1881 bei mir erschienene erste Auflage der „**Grundzüge der Psychologie**" zu erfreuen hatte, gab die Veranlassung, aus den sämmtlichen Vorlesungen **Hermann Lotze's**: über

***Logik und Encyclopädie der Philosophie**
***Metaphysik**
***Naturphilosophie**
***Psychologie**
Aesthetik
***Praktische Philosophie**
***Religionsphilosophie**
***Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant**

die Dictate nach und nach zu veröffentlichen. Die Herausgabe dieser Hefte wird von Herrn Professor E. Rehnisch in Göttingen besorgt.

Die „Dictate aus den Vorlesungen" sind in der That von Lotze selbst formulirte, allerdings nur in Nachschriften von Zuhörern vorhandene, vor der Drucklegung mithin eine sorgsame und sachverständige Revision erheischende **Dictate**, nicht von einzelnen Zuhörern nach eigenem Ermessen gemachte Aufzeichnungen. Die knappen, elementaren, übersichtlichen Skizzen der verschiedenen philosophischen Disciplinen, welche sie bieten, werden in weiten Kreisen willkommen und insbesondere allen denen eine erwünschte Vorschule sein, denen das Studium des **Mikrokosmus**, des **Systems der Philosophie** und der andern von **Hermann Lotze** bei seinen Lebzeiten veröffentlichten Werke für den Anfang zu umfassend und schwierig ist. Die Verlagshandlung darf hoffen, daß die Hefte, in akademischen Vorlesungen ursprünglich entstanden, namentlich auch bei den Studirenden gute Aufnahme finden und sich einbürgern werden.

Die Dictate aus den oben mit * bezeichneten Vorlesungen sind bereits, zum Theil schon in 2. Auflage, zur Ausgabe gelangt. Jedes Heft ist einzeln verkäuflich.

Leipzig, Juni 1883.

S. Hirzel.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Lotze, Hermann,

Grundzüge der Metaphysik Dictate aus den Vorlesungen

Leipzig 1883